اصولِ فقہ

حصہ اول

مولانا معین الدین خٹک رحمۃ اللہ علیہ

مرتبہ

پروفیسر نور ورجان

البدر پبلیکیشنز اردو بازار۔ لاہور

اصولِ فقہ

مولانا معین الدینؒ

ترتیب و تدوین

پروفیسر نور ور جان

حصّہ اوّل

البدر پبلی کیشنز، اردو بازار لاہور 54000

7225030

Marfat.com

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

☆ نام کتاب اصولِ فقہ (اوّل)

☆ مصنف مولانا معین الدین خٹک

☆ مرتب پروفیسر نور ورجان

☆ ناشر عبدالحفیظ احمد

☆ اشاعت دوم اپریل' 2009ء

☆ مطبع اشفاق پرنٹرز' لاہور

☆ ہدیہ 300/- روپے

0300-8485030

Marfat.com

عرض ناشر

الحمد للہ البدر پبلی کیشنز پچھلے تیس سال سے بلند پایہ علمی کتب شائع کر رہا ہے۔
مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ ،سید قطب شہیدؒ، عبدالحمید صدیقیؒ ، یوسف القرضاوی، محمد قطب، مولانا محمد یوسف اصلاحی، طالب ہاشمی اور آبادشاہ پوری جیسے نامور علماء دین اور مصنفین کی سرپرستی حاصل ہے۔

اب اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے مولانا معین الدین خٹک مرحوم کی اصول فقہ شائع کی جا رہی ہے اور انشاء اللہ اس کے ساتھ ہی تشریحات صحیح بخاری شائع کی جائے گی۔

احباب سے دُعا کی درخواست ہے کہ اللہ تعالیٰ اس عظیم الشان کام کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کی توفیق عطا فرمائے اور دُنیا اور آخرت کے لئے خیر و برکت کا باعث بنائے۔ آمین

عبدالحفیظ احمد

Marfat.com

فقہ کی جدید تشکیل

''موجودہ دور میں اسلام کی سب سے بڑی ضرورت فقہ کی تدوین جدید ہے تاکہ آئندہ زندگی کے ان سینکڑوں ہزاروں مسائل کا صحیح اسلامی حل پیش کیا جائے جن کو دنیا کے موجودہ قومی اور بین الاقوامی، سیاسی، معاشی اور سماجی ارتقاء نے پیدا کر دیا ہے''

علامہ سید سلیمان ندوی مرحوم کے نام وہ ایک خط میں لکھتے ہیں:۔

''یہ میرا عقیدہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطۂ نظر سے زمانہ حال کے اُصول قانون Jurisprudence پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا وہی اسلام کا مجدد ہوگا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم وہی شخص ہوگا۔ وقت عملی کام کا ہے کیونکہ میری رائے ناقص میں مذہب اسلام گویا زمانے کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے۔ اور شاید تاریخ اسلام میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں آیا۔''

(اقبالؒ)

Marfat.com

ترتیب

عرضِ ناشر ۵

ترتیب ۷

انتساب ۱۵

چند باتیں از مؤلف ۱۶

دیباچہ ۲۰

معین الدینؒ۔تعارف ۳۱

سلسلہ ہائے فقہائے عظام ۳۴

۱۔ فقہ کیسے وجود میں آئی ۳۶

مدینہ کی روایت ۴۰

فقہ کی تعریف ۴۱

معرفتِ احکام سے مراد ۴۲

۲۔ اصول فقہ کی تعریف ۴۴

علم اصولِ فقہ (اغراض ومقاصد) ۴۵

اصولِ فقہ (موضوع) ۴۶

فقہ کے ماخذ (اجمالی جائزہ) ۴۹

استحسان تعریف ۵۰

Marfat.com

۳۔ کتاب اللہ کی تقسیم	۵۳
ا۔ وضع کے اعتبار سے	۵۴
خاص (تعریف)	۵۶
خاص کی اقسام	۵۶
خاص العین، خاص المعنی	۵۶
خاص العین کی تین اقسام	۵۶
خاص الفرد، خاص النوع	۵۷
خاص الجنس	۵۸
خاص کا حکم	۵۹
مہر کا مسئلہ	۷۴
مسئلہ رضاعت	۷۸
ب۔ عام اور اُس کی تعریف	۸۶
لفظی شمول۔ معنوی شمول	۸۶
وضع کا مفہوم	۸۷
عام کی تقسیم	۸۷
تخصیص کی تعریف	۸۷
ا۔ عام غیر مخصوص البعض	۹۱
تین مسلک	۹۵
۲۔ عام مخصوص البعض	۱۰۲

Marfat.com

	تین صورتیں	۱۰۵
	ج۔ مشترک کی تعریف۔ حکم	۱۰۹
	د۔ مؤول کی تعریف اور حکم	۱۱۰
	المفسر من المشترک	۱۱۱
۴۔	امر و نہی	۱۱۳
	تمہید	۱۱۳
	امر کی تعریف۔ مفہوم	۱۱۴
	امر کی حقیقت	۱۱۶
	امر کی تین حالتیں	۱۱۶
	امر (اختلاف)	۱۲۰
	ترجیح کے دو طریقے	۱۲۲
	اختلاف کی اثر	۱۳۸
	امر مطلق	۱۴۲
	آمر، مامور، مامور بہ	۱۴۸
	مامور بہ کی اقسام	۱۴۸
	ا۔ مامور بہ مطلق۔ حکم	۱۴۸
	۲۔ مامور بہ مؤقت	۱۴۹
	مامور بہ مؤقت کی چار اقسام	۱۴۹
	پہلی قسم	۱۴۹
	دوسری قسم	۱۶۰

Marfat.com

تیسری قسم ۱۶۲

چوتھی قسم ۱۶۹

صوم النذر المعین ۱۷۰

امر کی تعمیل (دو اقسام) ۱۷۲

ادا کی تعریف ۱۷۲

قضا کی تعریف ۱۷۲

ادا کی تین اقسام ۱۷۳

ادائے خالص کی دو اقسام ۱۷۳

۱۔ ادائے خالص کامل ۱۷۴

۲۔ ادائے خالص قاصر ۱۷۵

اداء شبیہ بالقضاء ۱۷۵

اداء فی حقوق العباد ۱۷۷

قضاء فی حقوق العباد اور اس کی تین اقسام ۱۷۸

اداء کا نفسِ وجوب اور وجوب ادا ۱۸۴

۵۔ کتاب اللہ کی دوسری تقسیم (ظہور اور خفا کے مراد سے) ۱۹۴

ظاہر اور نص کی تعریف ۱۹۵

ظاہر اور نص میں فرق ۱۹۹

مفسر کی تعریف اور حکم ۲۰۱

مفسر اور نص میں فرق ۲۰۳

Marfat.com

محکم اور مفسر میں فرق	۲۰۵
محکم کی تین اقسام	۲۰۸
خفی کی تعریف	۲۰۹
خفی کا حکم	۲۱۲
مشکل کی تعریف	۲۱۲
مجمل کی تعریف	۲۱۵
(استفسار، تلاش اور تامّل)	۲۱۵
متشابہ کی تعریف اور حکم	۲۲۳
اقسام متشابہ	۲۲۳
۶۔ **کتاب اللہ کی تیسری تقسیم**	۲۲۷
حقیقت اور مجاز کی تعریف (بحث کے چار پہلو)	۲۲۸
مجاز کی تعریف	۲۲۸
علاقہ اور مناسبت	۲۳۱
قرینہ	۲۳۱
داعی	۲۳۲
مجاز کی تقسیم (علاقے کے اعتبار سے)	۲۳۲
استعارہ اور مجاز مرسل کی تعریف	۲۳۳
مجاز مرسل کی اقسام اور مثالیں	۲۳۳
مجاز کی تقسیم	۲۳۶

Marfat.com

۱۔ اتصالِ معنوی کا مفہوم	۲۳۷
۲۔ اتصالِ صوری کا مفہوم	۲۳۷
اتصالِ صوری کی دو اقسام	۲۴۲
حقیقت کی تین اقسام	۲۴۸
صریح کی تعریف اور حکم	۲۸۱
کنایہ کی تعریف اور حکم	۲۸۵
اقسام لفظ کنایہ کی تین اقسام	۲۹۳
۷۔ **حروف معانی**	۲۹۶
حروف عاطفہ = (تعداد ۱۰)	۲۹۶
۱۔ و	۲۹۷
۲۔ فا	۳۰۵
۳۔ ثم	۳۰۸
۴۔ حتیٰ	۳۱۲
۵۔ لا	۳۱۵
۶۔ او	۳۱۶
۷۔ بل	۳۲۵
۸۔ لٰکن	۳۲۹
۹۔ اما	۳۲۹
۱۰۔ ام	۳۳۰

Marfat.com

۸۔	حروف جارہ	۳۳۲
	۱۔ب	۳۳۲
	۲۔فی	۳۳۶
	۳۔علیٰ	۳۴۲
	۴۔الیٰ	۳۴۸
	۵۔ل	۳۵۵
	۶۔و	۳۵۶
	۷۔مِن	۳۵۶
۹۔	حروف شرط	۳۵۹
	۱۔اِن	۳۵۹
	۲۔متی	۳۶۱
	۳۔اذا اور اذا ما کا فرق	۳۶۲
۱۰	کتاب اللہ کی چوتھی تقسیم (استدلال کے اعتبار سے)	۳۶۵
	عبارت النص کی تعریف اور حکم	۳۶۶
	اشارۃ النص کی تعریف اور حکم	۳۶۶
	دلالۃ النص کی تعریف اور حکم	۳۷۸
	دلالۃ النص اور قیاس میں فرق	۳۷۸
	علت کی اقسام	۳۷۹
	تجدد پسندوں کا ایک شوشہ اور جواب	۳۸۵

Marfat.com

	دلالۃ النص کے احکام	۳۹۳
	اقتضاء النص کی تعریف اور احکام	۳۹۳
	وجوہِ فاسدہ نمبر ا	۴۰۷
	وجوہِ فاسدہ نمبر ۲	۴۱۶
۱۱۔	**احکام کی تقسیم**	۴۱۹
	عزیمت اور رخصت کی تعریف	۴۱۹
	عزیمت کے حکم کی تقسیم	۴۱۹
	طلب راجح کے مرتبے	۴۲۱
	مستحب۔حرام	۴۲۱
	مکروہِ تحریمی۔مباح	۴۲۲
	قطعی (فرض اور حرام)	۴۲۴
	کراہت تنزیہی، سنت اور مستحب	۴۲۴
	رخصت کی اقسام	۴۲۶
	(حقیقت کے اعتبار سے)	۴۲۶
	(مجاز کے اعتبار سے)	۴۲۹

Marfat.com

انتساب

مولانا عبدالمالک

شیخ القرآن والحدیث

کے نام

جو عصرِ حاضر میں اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے نقیب،

ملتِ اسلامیہ کے

اتحاد کے علمبردار

اور ملتِ اسلامیہ کے علماء وصلحاء

کے

امیرِ کارواں ہیں۔

نگاہ بلند، سخن دلنواز، جاں پُر سوز

یہی ہے رختِ سفر میرِ کارواں کے لئے

پروفیسر نورور جان

Marfat.com

چند باتیں......از مؤلف

تفہیم اصولِ فقہ حصہ اول اور دوم مولانا معین الدینؒ کے اُن شاہکار خطبات کے مجموعے ہیں جو آپ نے ادارہ معارف اسلامی کراچی کے زیر اہتمام ۳۔اگست تا ۲۵۔ ستمبر ۱۹۶۶ء یعنی دو ماہ سے بھی کم عرصہ میں ارشاد فرمائے تھے۔ اسی عرصہ میں آپ نے اصولِ تفسیر پر سات لیکچرز اور دروس قرآن پر چار لیکچرز ارشاد فرمائے تھے۔

اُصولِ تفسیر کے سلسلہ میں ارشاد فرمائے گئے خطبات کی تدوین و ترتیب جاری ہے۔ سر دست اصولِ فقہ (Islamic Jurisprudence) پر مبنی دو جلدوں پر مشتمل مباحث پیش کئے جا رہے ہیں۔ (سید منور حسن صاحب کی تصدیق کے مطابق ان خطبات کے دوران مولانا معین الدینؒ کے سامنے کسی قسم کے نوٹس Notes نہیں ہوتے تھے)

علوم وفنون اسلامیہ میں اصولِ فقہ یعنی قوانین اسلامی کے استخراج، انطباق اور اخذِ نتائج پر مبنی علم دوسرے علوم کا سرتاج ہے۔ اس کا تعلق عقل وفکر سے ہے۔ چونکہ یہ انتہائی دقیق علم ہے، اس لئے صاحبانِ کمال ہی اس پر لب کشائی کرتے رہے ہیں۔ فقہ کا علم اور اس پر عمل درآمد، دراصل اصولِ فقہ کے عظیم الشان علم کی روشنی میں قدم بڑھاتا ہے۔

اُردو زبان میں اصولِ فقہ کو سہل انداز میں اَب تک پیش کرنے میں کامیابی نہیں ہوئی تھی۔ جو مواد اس وقت اُردو زبان میں موجود ہے وہ عربی زبان سے ترجمہ کیا گیا ہے اور ان تراجم کی زبان بھی مشکل، ثقیل اور گنجلک ہے۔ طالب علم اور اساتذہ اصولِ فقہ کے اتھاہ سمندر میں معانی وفہم کے مراد کے موتیوں کو مدتوں کی کوششوں کے بعد بھی حاصل کرنے میں ناکام رہتے تھے۔

موجودہ عدالتی نظام اور اصولِ فقہ

عدالتوں میں وکلاء حضرات اور جج صاحبان کو عربی کتب تک براہِ راست رسائی حاصل نہ تھی۔ اور انگریزی زبان میں موجود مواد خالصتاً اصولِ فقہ پر مبنی نہیں تھا۔ ان حضرات کے سامنے جو مواد تھا اس میں فقہ اور اصولِ فقہ کے مابین خطِ امتیاز نہیں کھینچا گیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ موجودہ عدالتی نظام سے منسلک تمام حضرات یہ چاہتے تو ہیں کہ ایک اسلامی معاشرہ کے عملی مسائل کو قرآن و

Marfat.com

حدیث کی روشنی میں حل کریں مگر مشکل یہ موجود تھی کہ اسلامی قانون کے اصول پوری ترتیب، مربوط انداز اور آسان زبان میں میسّر نہ تھے۔

اُصولِ فقہ سے استفادہ؟ عدالتی نظام میں

میری ناقص رائے یہ ہے کہ عدالتی نظام میں جب کوئی ایسا مسئلہ پیش آئے اور ایسا تقریباً ہر ایک انسانی مسئلہ میں ہوتا ہے تو سب سے پہلے اِس مسئلے کی بنیاد اصولِ فقہ کے کسی اصول میں تلاش کی جائے۔ دوسرے مرحلے میں ایک وکیل Advocate گزشتہ اسلامی تاریخ عدل و انصاف کے ایسے نظائر تلاش کرے جو اِس اصول کی روشنی میں طے پا گئے ہوں۔ اور ایسے واقعات اور فیصلے بہت سی کتابوں میں درج ہیں۔

تیسرے مرحلے میں یہ دیکھا جائے کہ اِس تاریخی نظیر میں اصولِ فقہ کے مذکورہ اصول کو کیسے استعمال کیا گیا تھا۔ اصول سے جیسے فائدہ وہاں اٹھایا گیا تھا، آپ بھی اِس اصول کے متعلقہ حصہ کی روشنی میں عدالت کے سامنے اپنا کیس پیش کریں۔ مخالف وکیل بھی اصولِ فقہ کے اِس اصول کی نافذیت کو غلط ثابت کرنے کی کوشش کرے گا۔ اور اُسے یہ بتانا ہوگا کہ اُس کے موکل کے کیس میں ا ولِ مذکورہ کے بجائے ایک دوسرا اصول نافذ ہوتا ہے۔ اس طرح جج صاحب بھی کسی نتیجے پر پہنچنے میں اپنے علم و فہم کو کام میں لا کر سہولت محسوس کریں گے۔

پاکستان کے موجودہ عدالتی نظام میں جس دِن منطق (Reasoning) نے اصولِ فقہ کی روشنی میں رواج پالیا تو ''عدلِ اجتماعی'' کا وہ تصور راہ پائے گا جو اسلامی فلاحی مملکت کا مقصود ہے۔

اس طریقہ کار میں ابتدائی طور پر مواد کی فراہمی میں دقت پیش آئے گی مگر پھر ایک وقت آئے گا کہ انگریزی قوانین اور اُن کی تشریح کی جگہ (Islamic Jurisprudence) کو ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ مسلمانوں کا عقیدہ ٹرائیل کے دوران اصولِ فقہ کے اصول سے ہم آہنگ ہوگا۔ اور وہ جج کے فیصلہ کو دل و جان سے قبول کر کے سرِ تسلیم خم کر دیں گے۔

میں نے اِسی ضرورت کے پیشِ نظر مولانا معین الدینؒ کے عظیم الشان خطبات کی تدوین کی ہے۔ خدا کرے میری یہ کوشش اسلامی قوانین کے نفاذ میں مدد دے۔ آمین۔ جو حضرات

Marfat.com

بھی اس راہ میں کوشش کریں گے، اللہ تعالیٰ اپنے فضلِ خاص سے اپنے درجِ ذیل ارشاد کے مطابق اُن کی رہنمائی کرے گا۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''وَالَّذِیْنَ جَاهَدُوْا فِیْنَا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۔ وَاِنَّ اللّٰهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِیْنَ ٥ ''(العنکبوت۔۶۹)

''جولوگ ہماری خاطر مجاہدہ (اپنی پوری کوشش) کریں گے، انہیں ہم اپنے راستے دکھائیں گے۔اور یقیناً اللہ نیکوکاروں کے ساتھ ہے''

دینی مدارس کے اساتذہ اور طلبا اصولِ فقہ کی اِن دو جلدوں سے اِس طرح استفادہ کر سکتے ہیں کہ اگر ان کا مطالعہ سبق پڑھنے سے پیشتر کیا جائے تو عربی کتب کی روح کو سمجھنے میں آسانی ہوگی۔

تفہیم اصول فقہ حصہ اول میں کتاب اللہ کی تقسیم اور حصہ دوم میں سنت، اجماع، قیاس، استحسان اور اجتہاد کے مباحث پیش کیے جا رہے ہیں۔

یہ خطبات ۱۹۶۶ء میں ٹیپ ریکارڈر کے ذریعے سپولز پر محفوظ کیے تھے۔۳۴ سال کے طویل عرصہ کے بعد اس مواد کو گزشتہ دو سال میں کاغذ پر منتقل کیا گیا ہے۔ مولانا معین الدینؒ کی وفات (جولائی ۱۹۸۲ء) کے اٹھارہ سال بعد ان خطبات کو دو مجموعوں کی صورت میں پیش کیا جارہا ہے۔لیکن سپولز سے جدید کیسٹ پر بالترتیب منتقلی، صفحۂ قرطاس پر تقریری انداز سے تحریری انداز میں لانا۔کمپوزنگ اور پھر علماء کی نظرثانی کے جانگداز مراحل اور طویل محنتِ شاقہ کے بعد کتابی صورت میں آپ تک پہنچانا، ایک صبر آزما کام تھا۔ مجھے اپنی کم علمی کا شدید احساس ہے، اِس لئے زبان و بیان کی غلطی پر اللہ تعالیٰ سے مغفرت کا طلبگار ہوں۔ ان خطبات میں تمام خوبیوں کا منبع اللہ تعالیٰ کا فضل ہے۔اس عظیم علمی کام کے دوران مولانا عبدالمالک شیخ القرآن والحدیث، حافظ علامہ محمد عارف، علامہ محمد ظہیر الدین بھٹی، پروفیسر مسلم سجاد اور علامہ محمد شبیر عباسی کا علمی و عملی تعاون مجھے ہمیشہ حاصل رہا۔جس کے لئے امت مسلمہ کے ہر فرد کو اُن کا شکر گزار ہونا چاہیئے۔مولانا معین الدینؒ کے رسوخ فی العلم اور تفقہ فی الدین کا مقام مستقبل کا مورخ معین

Marfat.com

کرے گا۔ اِس سلسلہ میں مولانا کے دو فقہی مقالے ''اسلام اور عصرِ حاضر کا چیلنج'' میں شامل ہیں، اُن کو بھی مدِ نظر رکھا جائے۔ علامہ حافظ محمد عارف صاحب نے تفہیم اصول فقہ کی دونوں جلدوں پر نظر ثانی فرمائی ہے۔ میں اِس سلسلہ میں اُن کا شکریہ ادا کرتا ہوں اور اُن کے حق میں اللہ کے حضور خیر و برکت کے لئے دست بدعا ہوں۔

مولانا کے دیگر علمی جواہر ریزوں کی ترتیب و تدوین کے سلسلہ میں مجھے دعاؤں کی ضرورت ہے۔ میری یہ دعا ہے کہ یہ دونوں مجموعے ملتِ اسلامیہ کے ہر فرد کے لئے بلا واسطہ اور بالواسطہ دنیا و آخرت کی سعادت کے حصول کا باعث بن جائیں۔ آمین۔

پروفیسر نور ور جان

۱۲۔ شعبان المعظم ۱۴۲۱ھ

۹۔ نومبر ۲۰۰۰ء

Marfat.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

الحمد للہ الذی خلق الانسان وعلمہ البیان والصلوٰۃ والسلام علی قاسم الخیرات والامر بالمعروف والناھی عن المنکرات، خاتم الرسل وشافع الامم محمد صلی اللہ علیہ وسلم اما بعد،

شریعت اسلامیہ کی بنیاد اصلاً دو ہی چیزیں ہیں۔

نمبر 1۔ کتاب اللہ اور نمبر 2۔ سنت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم۔

دین اسلام کے احکام ان دونوں سے ماخوذ ہیں۔ اور مجتہدین نے احکام کے استنباط و استخراج میں ان ہی دونوں کی طرف رجوع کیا ہے۔ خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قسم کے استنباط کی تائید و حوصلہ افزائی فرمائی۔

جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا قاضی و گورنر بنا کر بھیجا تو آپؐ نے اس موقعہ پر ان سے سوال کیا۔

کیف تقضی اذا عرض لک قضاء"؟ قال اقضی بکتاب اللہ قال: فان لم تجد فی کتاب اللہ، قال: اقضی بسنۃ رسول اللہ، قال فان لم تجد فی سنۃ رسول اللہ قال اجتھد رائی، ولا الو. قال فضرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدرہ، وقال الحمد للہ الذی وفق رسول، رسول اللہ لما یرضی رسول اللہ،

اے معاذ! تم لوگوں کے معاملات و مقدمات میں فیصلہ کس طرح کرو گے؟۔ عرض کیا، اللہ کی کتاب کے ذریعہ۔ فرمایا

اگر تم نے اللہ کی کتاب میں اس سلسلے میں کوئی حکم نہ پایا تو؟ عرض کیا تو پھر سنت صلی اللہ علیہ وسلم

Marfat.com

ہے۔ فرمایا، اگر تمہیں وہاں بھی نہ ملا تو پھر؟ عرض کیا پھر اپنی رائے سے اجتہاد و استخراج کروں گا اور اسی سلسلے میں کوئی کوتاہی نہ کروں گا۔ چنانچہ رسول ﷺ نے ان کے سینے پر دست مبارک مارتے ہوئے فرمایا

''خدا کا شکر ہے جس نے رسول ﷺ کے قاصد کو اس کی ہدایت فرمائی جسے اللہ کا رسول پسند کرتا ہے۔ (۱)۔ اس حدیث سے ایک بات یہ ثابت ہوئی کہ شریعت اسلامیہ کی بنیاد دو چیزیں ہیں۔ اوّل کتاب اللہ، دوئم، سنت رسول ﷺ۔

دوسری یہ بات کہ تیسرا درجہ اجتہاد کا ہے جس کے لوازمات استنباط و استخراج ہیں۔
حضرتِ عمر فاروقؓ نے جب حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کو عہدہ قضاء سپرد کیا تو فرمایا'' جو معاملہ تمہارے سینے میں خلش پیدا کرے، اِس کو خوب سمجھنے کی کوشش کرنا، کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ میں نہ ملے، تو اس معاملہ کا حکم معلوم کرنے کے لئے اس کے مشابہ معاملات اور نظائر پر نظر ڈالنا، پھر اس کے بعد قیاس کرنا اور یہ خیال بھی رکھنا کہ جو خدا کی منشاء کے قریب تر اور حق سے زیادہ مشابہ ہو، اسکو اپنے ارادے میں شامل کرنا۔

صحابہ کرامؓ کو رسول ﷺ کی زندگی میں اجتہاد کی ضرورت بہت کم پیش آئی۔ کیونکہ مسئلہ کا حل حضور ﷺ سے دریافت کرلیا کرتے تھے۔ اجتہاد کی ضرورت آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد پیش آئی اور جیسے جیسے اسلام آفاق میں پھیلتا گیا، نئے نئے واقعات ظہور میں آنے لگے۔ خلیفہ اوّل کے عہد کی بہ نسبت خلیفہ ثانی کے زمانہ خلافت میں کثرت سے مسائل مجتہد فیہ پیش آئے جو بعد کے قرون کے لئے مشعل راہ ثابت ہوئے۔ قرآن عربی زبان میں نازل ہوا اور اس کی تشریح بھی سنت نے اسی زبان میں کی، آپ ﷺ کے صحابہ بھی اہل زبان تھے۔ وہ عربی زبان ، اس کے الفاظ کے معانی اور ان کے خواص کو بہت زیادہ جاننے والے تھے۔ کلام کے نظم و نسق اور اسلوب کو بہت اچھی طرح سمجھتے تھے۔ پھر رسول ﷺ کے ساتھ ان کی صحبت اور احکامِ شریعت کے اسباب کا اس ذریعہ سے علم، ان حضرات کیلئے، سِرِ شریعت کی معرفت کا سبب تھا۔ اس کے ساتھ ہی صفائیِ قلب اور جدتِ ذہن قدرت کی طرف سے ان کو مرحمت فرمائے گئے، جس کی بنا پر وہ استنباطِ احکام کے لئے کسی قسم کے اصول و قواعد کے محتاج نہ تھے۔ ان میں استنباطِ احکام کے لئے

Marfat.com

ایسی قوت راسخہ پیدا ہوگئی تھی کہ جب بھی کوئی نیا واقعہ پیش آتا، بغیر کسی تکلف کے کتاب اللہ اور سنت صحیحہ سے اس کے احکام کا استخراج فرمالیا کرتے تھے۔(۲)

اس لئے بعد کے ادوار کے لوگوں کے لئے صحابہ کرام کے فیصلے بھی مینارۂ نور اور واجب تقلید ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ارشاد فرماتے ہیں۔

اولئک اصحاب محمد ﷺ کانوا افضل هذه الامّة، ابَرها قلوباً وا عمقها علماً و اقلّها تکلّفاً، اختارهم الله لصُحبة نبيّه، ولاقامة دينه. فاعرفوا لهم فضلهم، واتّبعوهم على اثرهم، وتمسّكوا بما استطعتم من اخلاقهم و سيرهم، فانّهم كانوا على الهُدى المستقيم۔(۳)

''یہ محمد ﷺ کے صحابہ اس امت کے سب سے افضل لوگ ہیں یہ سب سے بڑھ کر نیک دل ہیں۔علم کے اعتبار سے سب سے زیادہ گہرائی اور گیرائی کے حامل اور تکلف کے اعتبار سے سب سے کم۔

اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنے نبی ﷺ کی صحبت اور اپنے دین کی اقامت کیلئے منتخب فرمایا۔تم ان کی فضلیت کا اعتراف کرو۔اور ان کے نقش قدم پر چلو۔جہاں تک ممکن ہو ان کے اخلاق اور سیرت کو اپناؤ،اس لئے کہ یہ ٹھیک ٹھیک ہدایت پر تھے''۔

حضرت عبدالرحمن بن یزید بیان کرتے ہیں کہ ایک دفعہ لوگوں نے عبداللہ بن مسعودؓ سے بہت سے سوالات کئے تو آپ نے فرمایا''ہم پر ایک وقت ایسا تھا کہ ہم کسی معاملہ کا فیصلہ نہیں کرسکتے تھے اور نہ ہی کوئی فتوی دے سکتے تھے،اس لئے کہ ہم اس کے اہل ہی نہیں تھے۔پھر اللہ عزوجل کے فیصلے کے نتیجے میں ہم اس منزل پر پہنچے، جسے تم دیکھ رہے ہو۔

فمن عرض له منكم قضاء بعد اليوم فليقض بما في كتاب الله،فان جاءه امر'' ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه ﷺ فان جاءه امر'' ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون، فان جاءه

Marfat.com

امر" لیس فی کتاب اللہ ، ولا قضی بہ نبیہ ﷺ ولا قضی بہ الصالحون فلیجتھد رایہ' ولایقل انی اخاف فان الحلال بیّن والحرام بیّن، وبین ذلک امو ر مشتبھا ت فدع ما یر یبک الی مالا یر یبک۔ (۴)

چنانچہ آج کے بعد جسے کوئی معاملہ پیش آئے ،اسے اللہ کی کتاب کے مطابق حل کرے۔اگر اسے کوئی ایسی صورت پیش آئے جس کا ذکر اللہ کی کتاب میں نہیں ہے تو اسے اپنے نبی ﷺ کے فیصلے کے مطابق نبٹائے اور اگر اسے کوئی ایسی صورت پیش آئے ،جس کا ذکر نہ کتاب اللہ میں ہے نہ نبی ﷺ کی سنت میں تو اسے چاہئے کہ وہ (سلف) صالحین کے فیصلے کے مطابق فیصلہ کرے اور اگر کوئی ایسی صورت پیش آئے جس کا ذکر نہ اللہ کی کتاب، نہ نبی ﷺ کے فیصلوں میں اور نہ سلف صالحین کے فیصلوں میں موجود ہو تو پھر اپنی رائے سے اجتہاد کرے۔ یہ نہ کہے کہ مجھے (فیصلہ کرنے سے) ڈر لگتا ہے،اس لئے کہ حلال بھی واضح ہے،حرام بھی واضح ہے البتہ ان دونوں (حلال وحرام) کے درمیان بعض چیزیں مشتبہ ہیں۔تم مشکوک چیز کو چھوڑ کر اس صورت کو اختیار کرو جس میں کوئی شک نہیں"۔

اس بیان سے درجِ ذیل حقیقت واضح ہوگئی اور فقہ کی ماخذ چار چیزیں قرار پائیں۔

(۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول ﷺ (۳) اجماع امت اور (۴) قیاس ،تاہم اجماع اور قیاس بھی وہی معتبر ہے جس کی بنیاد کتاب اللہ اور سنت رسول ہو۔

صحابہ کرامؓ،تابعینؒ اور بہت سے تبع تابعینؒ میں بھی کتاب وسنت سے استخراج مسائل اور اجتہاد کی وافر صلاحیتیں موجود تھیں، اس لئے ان کے زمانے میں عام طور پر منضبط اور مدوّن اصولوں کی ضرورت محسوس نہ کی گئی، البتہ بعد کے ادوار کے لئے اس کی ضرورت مسلّمہ تھی۔ جبکہ عجم میں بھی دور دور تک اسلام پھیل گیا اور عرب میں بھی علم وفقہ کی صحابہ جیسی قابلیت نہیں پائی جا تی تھی۔اس ضرورت کا احساس کرتے ہوئے سب سے پہلے جس شخصیت نے ان اصول وضوابط کی تدوین کا کام کیا، اس بارے میں اہلِ علم کے ہاں معمولی اختلاف ہے۔اصول السرخسی (۵) کے مقدمہ میں علامہ ابوالوفا افغانی لکھتے ہیں۔

Marfat.com

واما اوّل من صنف فی علم الا صو ل ___ فیما نعلم___ فھو اما م الائمہ وسراج الا مة ابو حنیفة النعما ن حیث بین طر ق الا ستنباط فی ” کتاب الر ا ی“ له ۔

ہمارے علم کے مطابق اصول فقہ میں سب سے پہلے تصنیف کرنے والی ہستی امام الائمہ، سراج الامۃ ابوحنیفہ نعمان (بن ثابتؒ) کی ہے کہ سب سے پہلے آپ نے اپنی کتاب (الرای) میں استنباط واستخراج مسائل کے اصول وقواعد بیان کئے جبکہ علامہ اسنوی (6) نے التمہید میں، امام زرکشی نے البحر المحیط میں (8،7) اوراستاد ابوزھرہؒ نے اپنی کتاب ”اصول الفقہ“ میں، امام شافعیؒ کو اصول فقہ کا مدوّن اول قرار دیا ہے۔ الاستاذ ابوزھرہ تحریر فرماتے ہیں۔

ولقد کا ن الشافعی جد یر ا بان یکو ن اول من یدون ضوابط الا ستنباط فقد او تی علما دقیقا باللسان العربی ، حتیٰ عُد فی صفو ف الکبار من علماء اللغة ،و اوتی علم الحدیث فتخرج علیٰ اعظم رجا له واحا ط بکل انو اع الفقه فی عصره ،وکا ن حر یصا کل الحرص علی ان یعرفَ اسبابُ الخلاف و الوجھا ت المختلفة التی یتجه الیھا انظار المختلفین ۔(۹)

امام شافعیؒ اس لائق تھے کہ آپ ضوابط استنباط کی تدوین کے معاملے میں اولیت کا شرف حاصل کرتے کیونکہ ایک طرف آپ عربی زبان کی باریکیوں کے ایسے جید عالم تھے کہ آپ کا شمار کبار علماء لغت میں ہوتا ہے تو دوسری طرف آپ نے عظیم محدّثین سے علم حدیث حاصل کیا تھا۔ اس طرح آپ حدیث کے بہترین عالم تھے۔ اس کے علاوہ آپ اپنے زمانے کے تمام مکاتب فقہ کی فقہ کو تمام تر انواع کے ساتھ جاننے والے تھے اور صحابہؓ کے زمانے سے لے کر اپنے زمانے کے علماء کے اختلافات پر آپ کی گہری نظر تھی۔ اس کے ساتھ آپ کی انتہائی دلچسپی اور خواہش اس امر میں رہتی کہ آپ اختلاف کے اسباب اور ان پہلوؤں سے مکمل واقف ہوں، جن کی طرف (اختلافی مسائل میں) علماء اسلام کی نگاہ رہتی تھی۔

Marfat.com

شیعہ امامیہ میں سے آیت اللہ سید حسن الصدر نے بھی اگرچہ یہ دعویٰ کیا ہے کہ اصول فقہ کے سب سے پہلے مصنف امام محمد باقر ہیں لیکن انہوں نے اس سلسلے میں امام صاحب کی کسی مستقل تصنیف کا ذکر نہیں کیا۔صرف قواعد کی املاء کا ذکر کیا ہے۔سید حسن الصدر لکھتے ہیں

اعلم ان اول من اسس اصو ل الفقه و فتح بابه و فتق مسائله الاما م ابو جعفر محمد البا قر ثمّ من بعده ابنه الاما م وقد امليا على اصحابهما قوا عده۔

''یاد رکھیے، جس شخصیت نے سب سے پہلے اصول فقہ کی بنیاد رکھی اور اس کا دروازہ کھولا اور مسائل کی توضیح کی وہ امام ابو جعفر محمد باقر اور ان کے بعد ان کے بیٹے ہیں۔ان دونوں نے اپنے شاگردوں کو اس کے قواعد لکھوائے''۔(۱۱)

لیکن یہاں بحث بعض قواعد کے املاء کی نہیں بلکہ مستقل تصنیف کی ہے، اس لئے یہ دعویٰ درست نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کی کتاب (الرائی) ان کی بعض دوسری تصنیفات کی طرح علمی ذخائر میں دستیاب نہیں، اس لئے اکثر اہلِ علم کے نزدیک دستیاب علمی ذخائر کے مطابق اصول فقہ میں اولین تصنیف کا شرف امام شافعیؒ کی کتاب (الرّسالہ) کو حاصل ہے۔

بہرحال امام ابو حنیفہ اور امام شافعیؒ نے جن امور کو فقہ کی بنیاد اور اصول ٹھہرایا، اسی پر امت متفق رہی۔امام ابو حنیفہؒ کا قول خطیب بغدادی متوفی ۴۶۳ھ نے سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ

اخذ بکتا ب الله فمالم اجد فبسنّة رسو ل الله ﷺ فان لم اجد فی کتاب الله ولا سنة رسول الله اخذت بُقول اصحابه،اخذ بقول من شئت منهم وادع من شئت منهم ولا اخرج من قو لهم الی قو ل غیر هم ، فاما اذا نتهی الا مر الی ابراهیم والشعبي وابن سیرین والحسن وعطاء و سعید بن المسیب وعدد رجا لا فقوم اجتهدوا ، فاجتهد کما اجتهدوا۔ (۱۲)

Marfat.com

میں اللہ کی کتاب پر عمل کرتا ہوں، جب مجھے اس میں کوئی حکم نہیں ملتا تو پھر میں رسول اللہ ﷺ کی سنت کو لے لیتا ہوں۔ اگر مجھے کتاب وسنت دونوں میں کوئی حکم نہیں ملتا تو پھر میں اصحاب رسول اللہ ﷺ کے قول کو لیتا ہوں۔ ان میں سے جس کے قول کو چاہتا ہوں لے لیتا ہوں اور جس کے قول کو چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں۔ مگر ان کے اقوال سے باہر نکل کر کسی اور کا قول نہیں لیتا لیکن جب بات ابراہیم نخعی، عامر شعبی، محمد ابن سیرینؒ، حسن بصریؒ، عطاء اور سعید بن مسیب اور اس درجے کے دوسرے افراد تک پہنچ جائے، تو ان لوگوں نے اجتہاد کیا تھا، بس میں بھی اجتہاد کروں گا جس طرح کہ انہوں نے اجتہاد کیا تھا۔

اس طرح امام شافعیؒ کی کتاب ''الرسالہ'' سے بھی یہ بات بالکل واضح ہے کہ ان کے نزدیک فقہ کی بنیاد، کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع اور قیاس ہے۔

امام شافعیؒ کے بعد دوسری صدی ہجری کے آخر میں اصول فقہ پر باقاعدہ تصنیف وتالیف کا کام شروع ہو چکا تھا۔ چنانچہ دوسری صدی ہجری کے آخر میں یا تیسری صدی کے شروع میں شیخ ابو منصور محمد بن محمد ماتریدی ۲۲۲ھ نے اصول فقہ پر دو نہایت عمدہ کتابیں تصنیف کیں۔ ایک کتاب ''الجدل'' اور دوسری ''ماخذ الشرائع''، اس کے بعد شیخ احمد بن حسین المعروف بابن برہان فارسی متوفی ۳۵۰ھ نے ''کتاب الذخیرۃ'' اور امام ابو بکر جصاص احمد بن علی حنفی متوفی ۳۷۰ھ نے ''کتاب الاصول'' تصنیف کی۔ اصول فقہ میں یہ دونوں کتابیں اس دور کی عمدہ ترین کتابیں ہیں۔ ان کے بعد ہر دور میں اس موضوع پر جلیل القدر کتب تصنیف ہوئیں۔ جن میں سے امام فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی حنفی ۴۸۳ھ کی کتاب ''الاصول''، امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی متوفی ۵۰۵ھ کی کتاب المستصفی، شیخ ابو الحسن علی بن سلیمان بن احمد المعروف سیف الدین الآمدی متوفی ۶۳۱ھ کی کتاب ''احکام الاحکام فی اصول الاحکام''، قاضی ناصر الدین عبداللہ بن عمر البیضاوی متوفی ۶۸۵ھ کی تصنیف ''منہاج الوصول الی علم الاصول''، شیخ علاء الدین ابو الحسن علی بن سلیمان بن احمد مرادی حنبلی متوفی ۸۸۵ھ کی کتاب ''تحریر المنقول وتہذیب الوصول'' نے شہرت دوام حاصل کی۔

متاخرین کی کتب میں، حسامی، المنار، توضیح تلویح۔ مسلم الثبوت، نور الانوار اور اصول

Marfat.com

الشاشی ہیں جو درس نظامی میں شامل ہیں۔ مذکورہ بالا تمام کتب عربی میں ہیں۔

اب جب کہ تفسیر، حدیث، فقہ پر کافی لٹریچر اردو زبان میں آ چکا ہے مگر اصول فقہ پر (میرے محدود علم کی حد تک) کوئی مستقل اور جامع تصنیف ایسی منظر عام پر نہیں آئی جو اُردو خو اں طبقے کے لئے ان بڑی بڑی عربی کتب کا بدل ثابت ہو۔

نابغہ روزگار، محدث عصر، فقیہہ زماں، غزالی دوراں، حجتہ الاسلام، شیخ التفسیر والحدیث حضر ت مولانا معین الدین خٹکؒ علم کا بحرِ بے کراں، ذہانت کا نیر تاباں، تقویٰ میں عالی شان اور گفتگو میں فصیح اللسان تھے۔ تفسیر، حدیث، فقہ، اصولِ فقہ، منطق، فلسفہ، عربی ادب، صرف ونحو، بیان وبدیع اور اسرارالشریعہ وغیرہ کسی بھی موضوع پر جب آپؒ گفتگو کرتے یا لیکچر دیتے تو ایسے معلوم ہوتا کہ آپ اسی مضمون میں متخصص (specialist) ہیں۔

آپؒ مدرسہ شاہی مراد آباد (ہندوستان) سے فارغ التحصیل تھے۔ قدرت نے آپ کو بے پناہ صلاحیتوں سے نوازا تھا، آپ کے غیر معمولی حافظے کا ایک دلچسپ واقعہ یہ ہے کہ جب آ پ دور طالب علمی میں مراد آباد کے مدرسہ شاہی میں پڑھ رہے تھے تو ایک مرتبہ امتحان ہوا۔ روزانہ بڑی بڑی کتابوں کے تحریری پرچے ہوتے تھے، جن میں صدر الدین شیرازی کی صدرا اور قاضی مبارک جیسی انتہائی مشکل اور دقیق کتابیں بھی تھیں۔ ایک دن شیخ الحدیث مولانا فخر الدین صا حب بڑے غصے میں تھے کہ معین الدین نے کتابیں سامنے رکھ کر پرچے حل کئے ہیں۔ منطق کے استاد مولانا عجب نور صاحب نے مدافعت کی اور مشورہ دیا کہ انہیں سامنے بٹھا کر دوبارہ امتحان لیا جائے، معاملہ صاف ہو جائے گا۔ چنانچہ یہی ہوا اور مولانا موصوف چار گھنٹے تک مسلسل صدرا کا امتحان دیتے رہے اور اس دوران ایک لمحے کے لئے بھی آپ کا قلم نہ رُکا۔ مولانا فخر الدین نے حیران ہو کر مولانا عجب نور سے کہا۔ ''میں نے بہت سے ذہین افراد دیکھے ہیں جن کے اندر قوت مطالعہ موجود ہے مگر ایسے غضب کا حافظہ میں نے کبھی نہیں دیکھا''۔

شمس الائمہ امام سرخسیؒ کے بارے میں تذکرہ نگار لکھتے ہیں کہ

پانچویں صدی ہجری میں جب ماوراء النہر میں خاقان کی حکومت تھی، خاقان نے ایک آزاد شدہ لونڈی سے عدت کی مدت ختم ہونے سے پہلے ہی نکاح کر لیا۔ خاقان اس پر غیر معمولی

Marfat.com

طور پر فریفتہ ہو چکا تھا۔اس لئے اسے زمانہ عدت کا انتظار شاق گذر رہا تھا۔شمس الائمہ کو جب ایک شرعی معاملہ کی پامالی کی خبر پہنچی تو انھوں نے سلطان کی اس حرکت پر سخت گرفت کی اور اسے شریعت کی خلاف ورزی پر محمول کیا۔خاقان نے اگر اتباع نفس کا مظاہرہ کیا تھا تو ایک غیور عالم اسے کیونکر برداشت کرسکتا۔شمس الائمہ نے بلاخوف ملامت اس نکاح کے از روئے شریعت حرام ہونے کا فتوی دے دیا۔خواہش پرست حکمران کی طرف سے اس جرأت کا جواب یہ تھا کہ فقہ اسلامی کے اس رکن رکین اور علم وفضل کے اس بحر ذخار کو پندرہ سال کیلئے ارجند کے اندھے کنویں میں ڈال دیا گیا ۔لیکن تشنگانِ علم کا رجوع امام موصوف کی طرف برابر جاری رہا۔شاگردوں کا حلقہ کنوئیں کی منڈیر پر بیٹھ جاتا اور اندر سے امام محترم کے علم وعرفان کا بحرِ بیکراں موجزن ہو جاتا۔جو کچھ وہ بولتے جاتے شاگرد لکھتے جاتے۔فقہ حنفی کی جلیل القدر کتاب ''المبسوط'' کی پندرہ جلدیں (بتیس اجزاء) اور السیر الکبیر کی مفصل وجامع شرح اسی قید کے زمانے کی تصنیفات ہیں۔(۱۵)

شیخ الحدیث حضرت مولانا معین الدین خٹکؒ کے ساتھ بھی اسی قسم کا معاملہ پیش آیا۔ ایک دفعہ حکومتِ وقت نے جب ۱۹۶۴ء میں آپ کو جیل میں ڈال دیا۔ دوسرے ساتھیوں کے علاوہ جناب پروفیسر خورشید احمد صاحب (نائب امیر جماعتِ اسلامی وممتاز ماہر معاشیات) بھی وہاں موجود تھے۔ پروفیسر صاحب موصوف نے آپ سے درخواست کی مجھے اصولِ فقہ پڑھا دیں۔مولانا معین الدینؒ فرماتے ہیں کہ وہاں میرے پاس کتابیں نہیں تھیں۔لہٰذا میں نے حافظہ کی مدد سے ہی بحمد اللہ انہیں اصول الشاشی، نورالانوار، حسامی، توضیح تلویح وغیرہ اصول کی متداول کتابیں پڑھادیں۔

اس وقت جو کتاب قارئین کے ہاتھوں میں ہے۔ یہ حضرت شیخ کے ان دروس (لیکچرز) پر مشتمل ہے جو آپ نے ادارہ معارفِ اسلامی کراچی میں جولائی اگست 1966ء میں ارشاد فرمائے۔ان دروس کے حصول اور کیسٹس سے صفحہ قرطاس پر منتقلی اور طباعت کی کہانی اور اس سلسلے میں پیش آمدہ صعوبتوں کا ذکر تو برادر محترم جناب پروفیسر نورور جان صاحب کریں گے کیونکہ یہ انھیں کا حصہ ہے۔ یہ کتاب اگرچہ حضرت شیخ کی مستقل تصنیف نہیں ہے لیکن مستقل تصنیف سے کم بھی نہیں۔ کیونکہ آپ کے لیکچرز حذف وزوائد سے خالی ہوتے اور آپ کی

Marfat.com

گفتگو اصل موضوع تک ہی محدود رہتی ۔ قارئین کرام کا مطالعۂ کتاب اس امر کی شہادت کے لئے ان شاء اللہ کافی ہوگا۔ ان شاء اللہ اردو خواں طبقہ کے ججز (Judges)، وکلاء (Advocates)، ماہرین قانون وغیرہ کیلئے بالخصوص اور عربی جاننے والے اہلِ علم مدرسین و طلباء مدارس عربیہ کیلئے بالعموم ضخیم عربی کتب کا نچوڑ ہو ثابت گی ۔ اسے مدارس عربیہ اور قانون کی تعلیم دینے والے اداروں اور یونیورسٹیوں کے نصاب میں شامل کرنا چاہیے کیونکہ حضرت شیخ نے اس دقیق اور مشکل فن کو جس انتہائی جامع اور سہل انداز میں بیان کیا ہے اس کی مثال ملنی مشکل ہے ۔ آپ کے ان دروس (لیکچرز) کی اشاعت حضرت شیخ کے شاگردوں پر بالخصوص اور دوسرے اہلِ علم پر بالعموم ایک قرض تھا، جسے برادر محترم جناب پروفیسر نور روجان صاحب کی محنت شاقہ نے ادا کر دیا۔ اللہ تعالیٰ انہیں ہماری طرف سے اور جملہ اہلِ اسلام کی طرف سے بہترین جزاء عطا فرمائے ۔ (امین)

حافظ محمد عارف (نائب شیخ الحدیث)

جامعہ عربیہ، جی۔ٹی۔روڈ گوجرانوالہ، (۸ نومبر ۱۹۹۹ء)

Marfat.com

مقدمہ

حوالہ جات

(۱)۔ جامع الاصول 177 بحوالہ سنن ابی داؤد (کتاب الا قضیة) والترمذی (کتاب الاحکا
م)

(۲)۔ مقدمہ کتاب الرسالہ الامام الشافعیؒ ۱۰-۱۲ مکتبہ محمد سعید اینڈ سنز کراچی۔

(۳)۔ جامع الاصول ۲۹۲ جلد اول

(۴)۔ جامع الاصول ۱۷۹ واخرجہ النسائی ۸۰ / ۲۳۰ فی القضاۃ (باب الحکم باتفاق اہل العلم)

(۵)۔ امام ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی متوفی ۴۹۰ھ

(۴)۔ متوفی ۷۷۷ھ ۸-۷ مقدمہ البحر المحیط از بدرالدین محمد بن بہادر بن عبداللہ الشافعی الزرکشی
متوفی ۷۹۴ھ

(۹)۔ اصول الفقہ از الاستاذ ابوزہرۃ مطبع دارالفکر العربی

(۱۰)۔ امام محمد بن ادریس الشافعی متوفی ۲۰۴ھ

(۱۱)۔ اصول الفقہ از امام ابوزہرۃ ۱۳

(۱۲)۔ جریدۃ الاتحاد ستمبر ۹۹ء مضمون، امام ابوحنیفہ کے فقہی اصول از مولانا گوہر رحمٰن

(۱۳)۔ ظفر المحصلین باحوال المصنفین ۸۸ تا ۹۰ از مولانا محمد حنیف گنگوہی۔

(۱۴)۔ کاروانِ عزیمت از عبدالغنی فاروق ۴۶۱، ۴۶۲

(۱۵)۔ جریدۃ الاتحاد ستمبر ۱۹۹۹ بحوالہ المجلہ (مصر) مقالہ ڈاکٹر عبدالغنی حسن

Marfat.com

مولانا معین الدینؒ مختصر تعارف

نام: معین الدینؒ

ولدیت: مولانا نورالدینؒ

پیدائش: اواخر فروری ۱۹۲۰ء بمقام عیسک چونترہ (کرک) پاکستان

وفات: ۲۷ جولائی ۱۹۸۲ء

(۱۵ شعبان المعظم ۱۴۰۲ھ۔ بوقت عصر۔ عمر ۶۲ سال پانچ ماہ اور چند دِن۔

تحصیل علم: پانچویں جماعت میں والد کی وفات کے بعد سکول کی تعلیم چھوڑ کر ۱۹۳۱ء تا اگست ۱۹۴۲ء اٹھارہ علوم وفنون میں کمال حاصل کیا۔ آپ نے مولانا عمل الدین ٹیری کوہاٹ اور قاسم العلوم مراد آباد (انڈیا) میں مشاہیر عالم اساتذہ سے علوم و فنون میں دستگاہ حاصل کی۔ ۱۹۴۲ء تا ۱۹۸۲ء یعنی پوری عمر تدریس اور جماعت اسلامی کے رکن کی حیثیت سے علمی و عملی خدمات میں صرف کر دی۔ محقق، مفسر، فقیہہ، مورخ، محدث، عظیم خطیب اور مجاہد کی حیثیت سے تاریخ کے صفحات میں اُن کا نام ہمیشہ تابندہ رہے گا۔

(ماخذ۔ معین الدینؒ۔ احوال و آثار از مؤلف)

Marfat.com

مولانا معین الدینؒ....اندازِ لیکچر (Style)

آپ نے حضرت شیخؒ کے بارے میں استفسار فرمایا ہے، اس کے جواب میں ایک شعر زبان پر آتا ہے، ہوسکتا ہے اس کے ذریعے کچھ ترجمانی ہوسکے۔

لیس علی اللہ بمستنکر ان یجمع العالم فی واحد

اللہ تعالیٰ کے لئے یہ مشکل نہیں کہ وہ سارے عالم کو ایک فرد میں جمع کر دے۔

حضرت شیخؒ کے اسٹائل کے بارے میں چند الفاظ میں بیان کرنا تو ممکن نہیں کہ ''سفینہ چاہیئے اس بحر بے کراں کے لئے'' تاہم مختصراً کہا جاسکتا ہے کہ حضرت شیخؒ کا اسٹائل اختصار اور ایجاز کی بجائے شرح وبسط کا ہے۔ وہ جب کسی مسئلہ پر بحث کرتے ہیں تو اس کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کرتے ہیں۔ اور ''یہاں سوال پیدا ہوتا ہے'' کے ذریعے سامع کے ذہن میں پیدا ہونے والے تقریباً تمام سوالوں کا جواب اس انداز سے دیتے ہیں کہ مزید کسی سوال کی گنجائش نہیں رہتی۔ وہ کسی مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے ایک مخصوص کتاب یا مخصوص علم تک محدود نہیں رہتے بلکہ اس موضوع سے متعلق دیگر بہت سی کتب کی ابحاث اور بہت سے دوسرے علوم بھی ضمناً اور استشہاداً زیر بحث آجاتے ہیں۔ اور اس طرح متعلقہ مسئلہ اس قدر صاف اور منقّی ہوکر سامنے آجاتا ہے کہ تشفی کامل حاصل ہو جاتی ہے۔ نیز حضرت شیخؒ علم کا بحر ذخار ہونے کے باوجود مشکل علمی اصطلاحات استعمال کرنے اور سامع پر اپنی علمیت کا رعب جمانے کی بجائے، سامع کی ذہنی سطح کو ملحوظ رکھتے ہوئے انتہائی سہل اور سلیس انداز میں خطاب فرماتے ہیں۔ کہ مشکل سے مشکل بحث بھی بڑی آسانی سے سمجھ آجاتی ہے۔ اس کے علاوہ حضرتؒ کا پورا لیکچر اس طرح مربوط ہوتا کہ وہ موتیوں کی ایک خوبصورت لڑی یا موسلا دھار بارش کی طرح استفادہ کرنے والے کو محظوظ کرتا۔

نیز مختلف فقہی مسائل و آراء کو بیان کرتے ہوئے تمام ائمہ کرام اور فقہاء عظام کا ذکر پورے احترام سے کرتے ہیں۔ بلکہ آپ فرمایا کرتے تھے کہ ائمہ کے اختلافات پر بحث کرتے ہوئے ہمارا مقصد کسی کی تنقیص نہیں بلکہ مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ ان ائمہ کے استنباط واستدلال کی بنیاد قرآن وسنت ہے اور یہ اختلاف تعبیر کا اختلاف ہے۔

Marfat.com

مسودوں کی تکمیل کا پڑھ کر خوشی ہوئی۔ اللہ تعالیٰ آپ کی مساعی جمیلہ کو شرفِ قبولیت سے نوازے۔ اور اس خدمت کو حضرت شیخ اور آپ کے لئے صدقہ جاریہ بنائے۔ آمین۔

والسلام

حافظ محمد عارف

نائب شیخ الحدیث

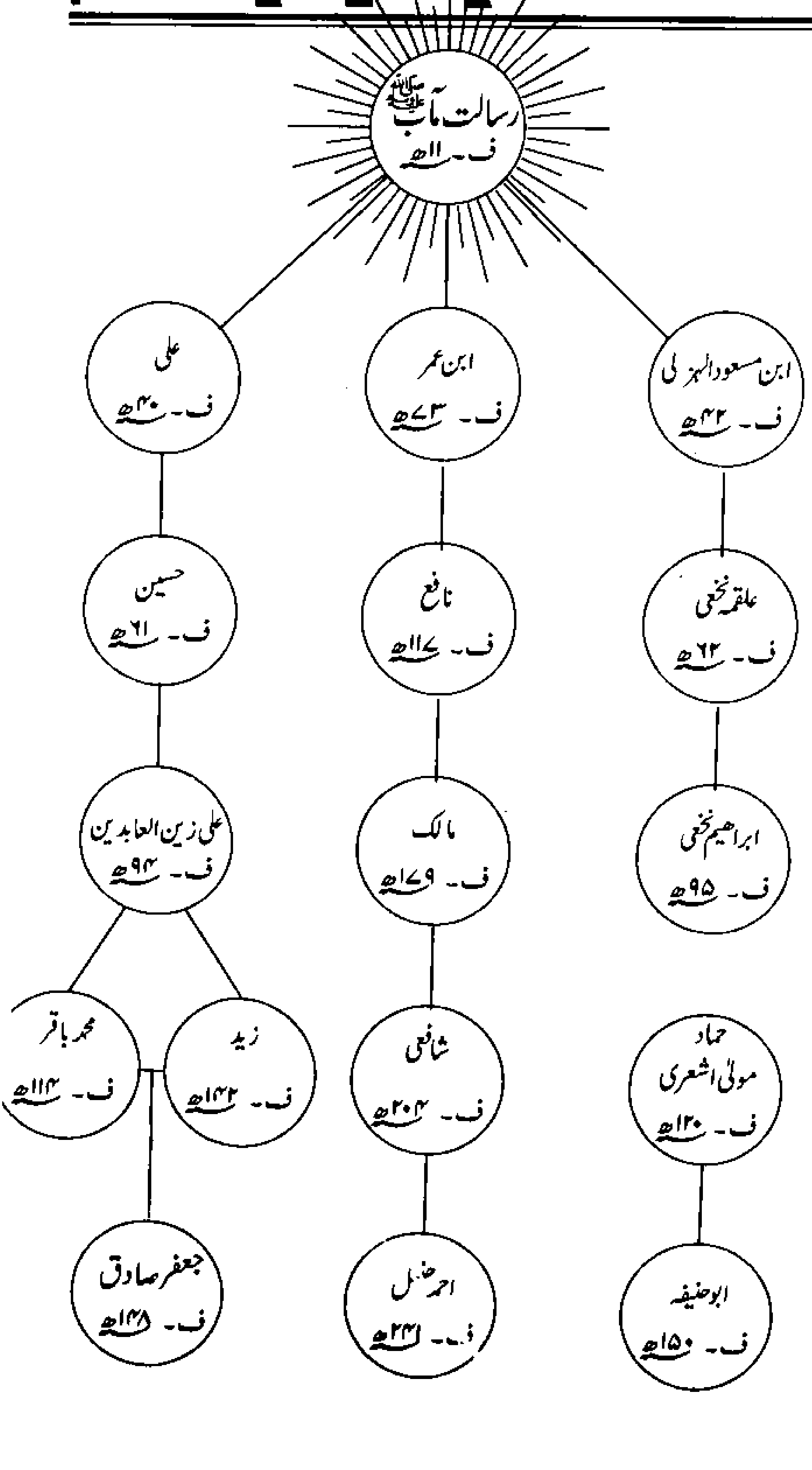
جامعہ عربیہ۔ جی۔ ٹی روڈ

گوجرانوالہ

۲۶۔ اکتوبر ۲۰۰۰ء

Marfat.com

سلسلہ ہائے فقہائے عظام



Marfat.com

قرآن مجید میں فقہ کی بنیاد

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِی الدِّيْنِ
وَ لِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ ۞
(التوبہ۔۱۲۲)

''مگر ایسا کیوں نہ ہوا کہ اُن (مومنین) کی آبادی کے ہر حصہ میں سے کچھ لوگ نکل آتے اور دین کی سمجھ پیدا کرتے اور واپس جا کر اپنے علاقے کے باشندوں کو خبردار کرتے تاکہ وہ (غیر مسلمانہ روش) پرہیز کرتے۔''

Marfat.com

فقہ کیسے وجود میں آئی؟

(ماخذ ''ایشیا'' ۱۶۔اکتوبر ۱۹۸۸ء)

نبی اکرم ﷺ کے دورِ سعادت میں بھی صحابہ کرامؓ کے درمیان اختلافِ رائے موجود تھا لیکن اس اختلاف رائے کو حضور ﷺ نے نہیں روکا بشرطیکہ یہ اختلافِ رائے حدود کے اندر ہو۔مثال کے طور پر جس وقت نبی ﷺ نے صحابہ کرامؓ کو ہدایت فرمائی کہ بنی قریظہ میں پہنچو۔انہیں ان کی غداری اور بے وفائی کی سزا دینی ہے۔آپ ﷺ نے فرمایا:۔

''تم میں سے جو لوگ خدا اور یومِ آخرت پر ایمان رکھتے ہیں وہ عصر کی نماز بنی قریظہ میں پہنچ کر پڑھیں۔''

صحابہ کرامؓ جب روانہ ہوئے تو راستے میں نمازِ عصر کا وقت ہو گیا۔بعض صحابہؓ نے نمازِ عصر راستے میں نہ پڑھی اور بنی قریظہ پہنچ کر بعد از وقتِ نماز عصر ادا کی۔ان کا خیال تھا کہ نبی اکرم ﷺ نے ہمیں راستے میں نمازِ عصر پڑھنے سے منع فرمادیا ہے۔کچھ صحابہؓ نے راستے میں ہی نمازِ عصر پڑھ لی۔انہوں نے کہا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا یہ تھا کہ جلد از جلد بنی قریظہ پہنچو، نبی ﷺ کے سامنے یہ دونوں باتیں پیش کی گئیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ دونوں نے صحیح کیا۔اس کی وجہ یہ تھی کہ ایک گروہ نے نبی ﷺ کے ارشاد کے ظاہری مفہوم کو پیشِ نظر رکھا اور دوسرے گروہ نے نبی ﷺ کے منشا اور ارشاد کی روح کو مدنظر رکھا۔اس لیے نبی ﷺ نے دونوں گروہوں کی حوصلہ افزائی فرمائی۔

اسی طرح یہ مثال بھی ہمارے سامنے ہے کہ ایک دن اہلِ قبا کے درمیان کچھ اختلافات پیدا ہو گئے اور لوگوں کے درمیان مار پیٹ تک نوبت پہنچ گئی۔ نبی ﷺ مصالحت کرانے وہاں تشریف لے گئے۔روانگی سے قبل آپ ﷺ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا کہ اگر میں وقت پر نہ پہنچوں تو ابوبکرؓ سے کہہ دینا کہ وہ نماز پڑھائیں۔ نبی ﷺ کو دیر ہو گئی تو حضرت بلالؓ نے ابوبکرؓ سے کہا کہ آپ نماز پڑھائیں۔چنانچہ حضرت ابوبکرؓ نے نماز پڑھانی شروع کی۔اس دوران نبی ﷺ تشریف لے آئے۔آپ ﷺ بڑھتے بڑھتے پہلی صف میں شامل ہو گئے۔صحابہ کرامؓ نے نبی ﷺ کو دیکھ کر ہاتھ پر ہاتھ مارنا شروع کر دیے۔حضرت ابوبکرؓ نے بھی آنکھوں کے گوشوں سے

Marfat.com

نبی علیہ وسلم کو دیکھا تو پیچھے ہٹنے لگے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ کا اشارہ کیا کہ اپنی جگہ کھڑے رہو اور بدستور نماز پڑھاتے رہو۔ لیکن حضرت ابو بکرؓ پیچھے ہٹ آئے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آگے بڑھ کر نماز پوری کر کے سلام پھیرا تو فرمایا، اے ابو بکرؓ جب میں نے حکم دیا کہ نماز پڑھاتے رہو اور پیچھے نہ ہٹو تو تم پیچھے کیوں ہٹے؟ انہوں نے جواب دیا:۔

''ابن ابی قحافہ کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں آگے کھڑا امامت کرتا رہے''۔

اس کے بعد ایک اور واقعہ اس طرح ہے کہ حضرت مغیرہؓ بن شعبہ روایت کرتے ہیں کہ غزوۂ تبوک سے واپسی پر ایک جگہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قضائے حاجت کے لیے مجھے ہمراہ لے گئے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ دیر ہو گئی۔ صحابہؓ نے محسوس کیا کہ نماز کا وقت جا رہا ہے تو انہوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو اپنا امام بنایا اور ان کے پیچھے نماز پڑھنے لگے۔ اسی اثناء میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم واپس تشریف لے آئے۔ صحابہ کرامؓ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو متوجہ کیا وہ پیچھے ہٹنے لگے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ سے اشارہ سے ہدایت فرمائی کہ بدستور نماز پڑھاتے رہو۔ اس ہدایت پر حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے نماز پڑھائی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے پیچھے نماز ادا کی۔

اب غور کریں کہ یہ دونوں بزرگ صحابی ہیں اور ان کا طرزِ عمل آپس میں مختلف ہے۔ ایک تو امامت کرتے کرتے پیچھے ہٹ گئے اور دوسرے بزرگ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کی، لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کو بھی ملامت نہیں کی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ظاہری حکم کی تعمیل کی، اور حضرت ابو بکرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مقامِ نبوت کو ملحوظ رکھا۔ حضرت ابو بکرؓ کو قرائن سے یہ بات معلوم تھی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کا منشا اجازت ہے۔ اس بات کی اجازت کہ آپ نماز مکمل کر لیں۔ یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا امر وجوبی نہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا امر وجوبی اس وقت تھا جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم مرضِ وفات میں مبتلا ہو گئے۔ اس وقت حضرت ابو بکرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق نماز پڑھائی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے اختلافات اگر حدود کے اندر ہوں تو ناپسندیدہ نہیں لیکن اگر یہ اختلافات حدود سے باہر نکل جائیں اور اصول کے اختلافات بن جائیں اور ان کے نتیجے میں فرقے بن جائیں، ایک دوسرے کے پیچھے نماز نہ پڑھی جائے، تو یہ اختلافات

Marfat.com

ناپسندیدہ ہیں۔ اس قسم کے تفرقے اور اختلاف کی خود قرآن نے مذمت کی ہے۔ نبی ﷺ کا ارشاد ہے کہ میری امت کا اختلاف رحمت ہے۔ دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے قرآنِ مجید میں ارشاد فرمایا ہے کہ:

''وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ'' (آل عمران۔۱۰۵)

ترجمہ ''ان لوگوں کی طرح نہ ہو جاؤ جنہوں نے تفرقہ برپا کیا اور اختلاف کیا جب کہ اُن کے پاس کھلی واضح ہدایات آ گئی تھیں۔''

اس آیت میں بنی اسرائیل کی طرف اشارہ کیا کہ ان میں فروعی مسائل پر اختلاف اتنا بڑھا کہ وحدتِ ملی پارہ پارہ ہو کر رہ گئی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نبی ﷺ چاہتے تھے، اور خود قرآنِ مجید کا بھی یہ منشا ہے، کہ اختلاف اور اتفاق وحدت اور کثرت میں توازن رہنا چاہیے۔ کثرت بھی ہونی چاہیے اور کثرت میں وحدت کو جلوہ گر اور نمایاں بھی ہونا چاہیے۔ جیسا کہ ذوق نے کہا ہے کہ

گل ہائے رنگارنگ سے ہے زینتِ چمن
اے ذوق اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے

جب تک خلافتِ راشدہ کا نظام قائم رہا اس وقت تک سنت الخلفا ایک ادارہ تھا۔ خلیفہ راشد مجلسِ شوریٰ کے مشورے سے ایک فیصلہ کرتے اور وہ قانون کی شکل اختیار کر جاتا۔ اسے سنت الخلفاء کہتے ہیں۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ

''علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدین المهدیین''

یعنی ''میری سنت کو اور ہدایت یافتہ خلفائے راشدین کی سنت کو مضبوطی سے پکڑو۔''

خلفائے راشدین کا طریقہ تھا کہ جب ان کے سامنے فیصلہ طلب مسائل آتے تو مجلسِ شوریٰ کا اجلاس طلب کیا جاتا، اربابِ حل وعقد کو بلایا جاتا اور پھر کثرت رائے سے یا متفقہ طور پر جو فیصلہ ہوتا وہ نافذ ہو جاتا اور ریاست کا قانون بن جاتا۔ اس فیصلہ کے بعد بھی اگر کوئی رائے پائی جاتی تو وہ محض اختلاف رائے ہوتا۔ اسے قانون کی شکل نہیں دی جاتی تھی۔ اس طرح خلافتِ

Marfat.com

راشدہ کے ذریعے مسلمانوں کے اندر ایک وحدت قائم تھی جسے آئینی یا قانونی وحدت کہہ سکتے ہیں۔

لیکن خلافتِ راشدہ کا نظام درہم برہم ہو جانے کے بعد جب بادشاہت اور ملوکیت کا دور آیا تو مشاورت کا یہ طریقہ ختم ہو گیا، کیونکہ اگر بادشاہ اہلِ علم وتقویٰ اور اربابِ حل وعقد کو جمع کر کے مشورے اور فیصلے کرتے تو اس سے ان کی ملوکیت نہیں چل سکتی تھی۔ پھر بادشاہوں کے اردگرد جس قسم کے لوگ جمع رہتے تھے، مسلم معاشرے میں ان کی یہ حیثیت نہیں تھی کہ وہ کوئی قانون بناتے اور لوگ اس قانون کو اسلامی قانون سمجھ کر تسلیم کر لیتے۔ اس صورتِ حال میں جہاں جہاں بھی علماء، فقہا اور ائمہ موجود تھے انہوں نے اپنے طور پر اس پیدا شدہ خلاء کو پُر کرنے کی کوشش کی، اور مسلم معاشرے میں جو نئے نئے مسائل پیدا ہو رہے تھے، اپنے علم اور رائے کے مطابق ان کو حل کرنے کی سعی کی۔ اس طریقے سے فقہائے امت کے مختلف اقوال ہمارے سامنے آئے۔ اختلاف کا آغاز ہوا۔ اور مسلم معاشرے میں جو قانونی وحدت موجود تھی وہ باقی نہ رہی۔ بالفاظِ دیگر میں کہہ سکتا ہوں کہ اتفاق اور اختلافِ وحدت اور کثرت کے درمیان جو توازن موجود تھا وہ باقی نہ رہا اور مختلف فقہی مذاہب وجود میں آ گئے۔

حضرت فاروقِ اعظمؓ کے دورِ خلافت کا واقعہ ہے کہ آپ نے صحابی رسول ﷺ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو مدینہ منورہ سے کوفہ بھیجا۔ کوفہ اس وقت بہت بڑی فوجی چھاؤنی تھی اور کثرت سے وہاں صحابہ کرامؓ اور تابعین موجود تھے۔ ایک اندازے کے مطابق کم از کم ایک ہزار صحابہؓ کوفہ میں موجود تھے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو روانہ کرتے وقت حضرت عمرؓ نے اہلِ کوفہ کو لکھا کہ میں ایک ایسے عالم کو تمہارے پاس بھیج رہا ہوں جس کی مجھے بھی مدینہ منورہ میں اشد ضرورت ہے، لیکن میں تمہاری ضرورت کو اپنی ضرورت پر ترجیح دے رہا ہوں۔ میں چاہتا ہوں کہ تمہارے درمیان دین کا علم پھیلے اور تمہیں قانون شریعت کا پتہ چلے۔

حضرت عمرؓ کی اس سعی کے نتیجے میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کوفہ منتقل ہو گئے۔ آپ اپنے دور کے بہت بڑے فقیہہ اور مجتہد تھے۔ حضرت علیؓ نے اپنے دورِ خلافت میں جب کوفہ کو اپنا دارالخلافہ بنایا تو انہوں نے دیکھا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے شاگردوں میں سے ہزاروں کی

Marfat.com

تعداد میں فقہا اور علماء کوفہ میں موجود ہیں۔ حضرت علیؓ نے ایک موقع پر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ پر رحم فرمائے۔ انہوں نے کوفہ کو علم سے بھر دیا۔ اس طرح کوفہ علمِ دین اور فقہ کا مرکز بن گیا۔ حضرت علقمہؒ اور اسودؒ آپ کے نمایاں شاگردوں میں سے ہیں۔ حضرت ابراہیم نخعیؒ ان کے شاگرد ہیں اور حضرت حمادؒ آگے ان کے شاگرد ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ انہی حضرت حماد بن ابی سلیمانؒ کے شاگردِ رشید ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے دو نمایاں شاگرد ہیں۔ قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ۔ ان کی مثال اس طرح ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فصل تیار کی، قاضی ابو یوسفؒ نے روٹی بنائی اور امام محمدؒ نے اس روٹی کو خلقِ خدا میں تقسیم کر دیا۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا سلسلہ شاگردی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ تک پہنچتا ہے۔ آپ نے کوفہ میں حضرت حماد بن ابی سلیمانؒ کے علاوہ بار بار حرمِ کعبہ اور حرمِ مدینہ کا سفر اختیار کر کے یہاں کے علم و فضل سے بھی استفادہ کیا۔ امام ابوحنیفہؒ کے علمی و تحقیقی کام سے فقہ حنفی کا آغاز ہوا۔

مدینہ کی روایت

مدینہ منورہ بھی علم و فقہ کا بہت بڑا مرکز رہا ہے۔ یہاں پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ تین بڑے فقہا تھے، جو مختلف مسائل کے بارے میں رائے دیتے تھے۔ مدینہ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے دورِ خلافت میں مرکزِ خلافت رہا ہے۔ دورِ صحابہؓ کے بعد تابعینؒ کے زمانہ میں حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکرؒ، سلیمان بن لبیدؒ، سالم بن عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، خارجہ بن زید بن ثابتؒ اور دیگر سات مشہور فقہا گزرے ہیں۔ امام مالکؒ کی موطاء اور آپ کی فقہ انہیں صحابہ اور تابعین کی بیان کردہ احادیث مسائل سے مرتب ہوئی تھی۔ حضرت امام مالکؒ اہلِ مدینہ کے عمل کو بہت اہمیت دیتے تھے۔

امام ابوحنیفہؒ کی فقہ کی امام مالکؒ، امام احمد حنبلؒ، امام شافعیؒ نے بھی بہت حوصلہ افزائی فرمائی۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ سارے لوگ فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کے اہل و عیال ہیں۔ دیگر ائمہ کرام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی تحقیقات اور آپ کے دلائل سے کئی جگہ استفادہ کیا ہے اور کئی جگہ اختلاف بھی کیا ہے۔ اس طریقے سے چار فقہی مسالک معرضِ وجود میں آ گئے۔ جو آج اکثر مسلم ممالک میں رائج ہیں۔

Marfat.com

فقہ کی تعریف

فقہ کی تعریف میں یہ قید بھی ہے۔

''معرفة الاحكام الشرعية العمليّة''

ایسے احکامِ شرعیہ کی معرفت اور ایسے احکامِ شرعیہ کا علم، جن کا تعلق انسان کے جوارح اور اعضاء سے ہو۔

وہ احکامِ شرعیہ جن کا تعلق ''عقائد اور نظریات'' سے ہو، اُن کی معرفت علمِ فقہ سے باہر ہے۔

اِسی طرح اُن احکام شرعیہ کا علم بھی، جن کا تعلق ''ملکاتِ انسانیہ'' اور نفسیاتی کیفیات سے ہو جسے علمِ تصوف کہتے ہیں، یہ بھی علمِ فقہ سے باہر ہے۔

اِس کے بعد پھر یہ لفظ ہے کہ ''من ادلتها التّفصيلية''

احکامِ شرعیہ عملیہ کی معرفت جو اُن کے تفصیلی دلائل سے حاصل ہو۔

''من ادلتها'' کے لفظ کے ذریعے سے اِس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ اگر کوئی شخص علمِ فقہ کے مسائل کو سیکھ لے اور فقہی احکام کو یاد بھی کر لے لیکن جب تک اُن احکام کے دلائل کا اعلیٰ علم اُسے حاصل نہ ہو تو اصولیین کی اصطلاح میں اُسے فقیہہ نہیں کہا جا سکتا۔ چاہے وہ تمام احکامِ شرعیہ کا عالم ہو جائے، فقہ کے تمام مسائل اُسے یاد ہوں لیکن جب تک اُسے یہ معلوم نہ ہوگا کہ فقہ کے یہ مسائل کن دلائل کے ذریعے معلوم ہوئے ہیں، تو ایسی صورت میں صرف مسائل کا علم اور صرف احکام کی معرفت ''فقہ'' نہیں ہے اور نہ اِس قسم کے شخص کو اصولیین اپنی اصطلاح میں فقیہہ کہتے ہیں۔

دلائل دو قسم کے ہوتے ہیں۔

بعض دلائل اجمالی ہوتے ہیں اور بعض دلائل تفصیلی ہوتے ہیں۔

مثلاً نماز فرض ہے۔ اِس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے جس چیز کا حکم دیا ہے، اُس کی تعمیل واجب ہے۔ یہ ایک اجمالی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو حکم دیا ہے اُس کی تعمیل واجب ہے۔

اِس دلیل کا تعلق نماز سے بھی ہو سکتا ہے، زکوٰۃ سے بھی ہو سکتا ہے اور اِس کا تعلق حج سے بھی ہو سکتا ہے۔

Marfat.com

اس قسم کے اجمالی دلائل کے ذریعے احکام کی معرفت کو فقہ نہیں کہتے بلکہ فقہ کا مطلب یہ ہے کہ اس حکم کے ساتھ جو مخصوص دلیل ہے، اُس مخصوص دلیل کے ذریعے سے معرفت حاصل ہو، اسے فقہ کہتے ہیں۔

مثلاً یہ کہ نماز کے فرض ہونے کا علم اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ کے ذریعے حاصل ہے۔ زکوٰۃ کے فرض ہونے کا علم وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ کے ذریعے، حج کے فرض ہونے کا علم ''وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیْہِ سَبِیْلًا (آلِ عمران:۹۷)'' اور ''وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ'' (البقرہ:۱۹۷) کے ذریعے ثابت ہے۔

فقیہہ

اس قسم کے تفصیلی دلائل جو ایک ایک مسئلہ ایک ایک حکم کے ساتھ مخصوص ہیں، اس قسم کے تفصیلی دلائل کے ذریعے سے احکامِ شرعیہ عملیہ کی معرفت کو علم فقہ کہتے ہیں۔ جو شخص اس قسم کا علم رکھتا ہو، اُسے فقیہہ کہا جاتا ہے۔

احکام کی معرفت سے مراد؟.....ایک اہم سوال

یہاں ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ فقہ کی تعریف میں احکام کی معرفت سے کیا مراد ہے؟ احکام کی معرفت سے اگر مراد یہ ہے کہ تمام احکام شرعیہ عملیہ کی معرفت حاصل ہو تو اس سے لازم آتا ہے کہ دنیا بھر میں کسی انسان کو بھی فقیہہ نہ کہا جائے۔ اس لئے کہ کوئی بھی شخص ایسا فقیہہ اور ایسا مجتہد نہیں ہے، جسے تمام احکامِ شرعیہ عملیہ کی معرفت حاصل ہو۔

خود حضرت امام مالکؒ نے کئی ایک مسائل میں اپنی لاعلمی کا اظہار کیا ہے کہ انہیں ان کے احکام معلوم نہیں۔

بعض ایسے مسائل بھی ہیں کہ اُن کے متعلق خود حضرت امام ابوحنیفہؒ نے یہ اقرار کیا ہے کہ ان مسائل کا علم مجھے نہیں ہے۔

اس طرح تو مندرجہ بالا تعریف (یعنی تمام احکامِ شرعیہ عملیہ کی معرفت کا حاصل ہونا) کے مطابق یہ لازم آتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ بھی فقیہہ نہیں ہیں۔

لیکن اگر احکام شرعیہ عملیہ کی معرفت سے مراد بعض احکام کی معرفت لی جائے تو پھر

Marfat.com

سوال یہ پیدا ہوگا کہ اِن بعض احکام سے کیا مراد ہے اور یہ کس قسم کے بعض احکام ہیں؟

یعنی بعض مطلق ہیں یا بعض معیّن؟

اگر ہم کہیں کہ اِس سے مراد مطلق بعض احکامِ شرعیہ ہیں اور یہی فقہ ہے، تو اس سے لازم آتا ہے کہ کوئی مقلّد جس کے ذہن اور عقل میں استنباط اور اجتہاد کا ملکہ نہ ہو، وہ بعض احکامِ شرعیہ کی معرفت بھی حاصل کرلے اور وہ بعض کتب سے اِن احکامِ شرعیہ کے دلائل بھی حفظ کر لے تو پھر اِس قسم کے مقلّد کو بھی ہم فقیہہ کہیں۔ اِس لئے کہ وہ بعض احکامِ شرعیہ کے سلسلے میں دلائل کی معرفت تو رکھتا ہے۔ حالانکہ اصولیین یہ کہتے ہیں کہ کسی مقلّد کو فقیہہ نہیں کہا جا سکتا۔ فقیہہ وہی ہوتا ہے جو مجتہد ہو۔

اگر ہم یہ کہیں کہ بعض سے مراد ''بعض معیّن'' ہے۔ تو پھر سوال یہ ہے کہ اِس سے کون سے بعض مراد ہیں۔ اِب تعریف میں کوئی ایسی بات نہیں ہے کہ جس کی بنیاد پر ہم یہ کہیں کہ فلاں قسم کے احکامِ شرعیہ کی معرفت جسے حاصل ہو تو وہ فقیہہ ہوگا۔ اِس سے تعریفِ فقہ میں ابہام اور جہل لازم آتے ہیں۔

مندرجہ بالا سوال فقہ کی موجودہ تعریف کے متعلق کیا گیا ہے۔

جواب

احکام سے مراد ہیں، بعض احکامِ شرعیہ کی معرفت دلائل سے لیکن اِس کے ساتھ مزید ایک قید کا اضافہ ضروری ہے۔ اور وہ قید یہ ہے کہ

''مع ملكة الاجتهاد والاستنباط''

یعنی ''فی الجملہ احکامِ شرعیہ کی معرفت دلائلِ تشریعہ کے ساتھ، لیکن اجتہاد اور استنباط کی صلاحیت کے ساتھ ساتھ'' اُس شخص میں استنباط اور اجتہاد کی صلاحیت بھی ہو۔ اور اِسی صلاحیت کی بنا پر مزید احکامِ شرعیہ کا استنباط دلائل شرعیہ سے کر سکے۔

Marfat.com

''اصولِ فقہ'' تعریف

اصولِ فقہ کے فن کی تعریف کیا ہے اور یہ کس علم کا نام ہے؟

یہ ایک علم ہے ایسے قواعد اور ضوابط کا، جن کے ذریعے احکامِ شرعیہ کو اپنے دلائل تفصیلیہ سے معلوم کیا جا سکے۔

''علم بقواعد یترتب بها الی استخراج الاحکام علی ادلة''

ایسے قواعد اور ضوابط کا علم جن کے ذریعے ایک شخص احکامِ شرعیہ کے اپنے دلائل مخصوصہ اور اپنے دلائل تفصیلیہ سے معلوم کر سکے۔ اِس فن کا نام علم اصولِ فقہ ہے۔

سوال

اِن قواعد کے ذریعے سے ایک شخص احکام کا استخراج اپنے دلائل سے کیسے کرے گا؟ اصولِ فقہ کے قواعد کے ذریعے سے استخراج کی کیفیت کیا ہے؟

مثلاً اصولِ فقہ کا ایک مسئلہ ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ

''کل مامور به واجب''

یعنی ''ہر ایک مامور بہ واجب ہے۔ یعنی شارع نے جس چیز کا حکم دیا ہے اور جس چیز کا شارع نے امر کیا ہے، وہ فعل واجب ہے۔''

اصولِ فقہ کا یہ ایک ضابطہ اور ایک قاعدہ ہے۔ اَب اِس قاعدے اور ضابطے کے ذریعے سے اقیموا الصلوٰۃ سے ہم یہ معلوم کرتے ہیں کہ نماز فرض ہے اور لازم ہے۔

سوال

اَب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ نماز کی فرضیت کا حکم جب ہم اِس قاعدے اور ضابطے کے ذریعے اقیموا الصلوٰۃ سے نکالتے ہیں تو کس طرح نکالتے ہیں؟

جواب

اِس کا جواب یہ ہے کہ ''الصلوٰۃ مامورۃ بها''

Marfat.com

یعنی نماز مامور بہ ہے۔ اور اس کی ادائیگی کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے۔
اصول کا قاعدہ یہ ہے کہ جس فعل کی ادائیگی کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ وہ لازم ہے۔ اس کا خود بخود منطقی نتیجہ یہی نکلا کہ نماز کا ادا کرنا لازم اور واجب ہے۔
اس طرح اصولِ فقہ کے قواعد اور ضوابط کے ذریعے سے احکامِ شرعیہ کے اپنے مخصوص دلائل تفصیلیہ سے معلوم کیا جا سکتا ہے اور انہیں اخذ کیا جا سکتا ہے۔
علمِ اصولِ فقہ کی یہ تعریف ایسی ہے کہ اس تعریف کے ذریعے سے علم اصولِ فقہ کے تمام مسائل اور تمام مباحث کا اجمالی نقشہ ہمارے سامنے آجاتا ہے۔ اور ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ علمِ اصولِ فقہ کا ہر مسئلہ، وہ ایک ایسا قاعدہ ہوگا جس کے ذریعے سے ہم کسی حکمِ شرعی کو دلیلِ تفصیلی سے معلوم کر سکتے ہیں۔

اب ہر مسئلہ جب ہمارے سامنے آتا ہے تو ہم یہ دیکھیں گے کہ اس مسئلہ سے ہمیں ایک قاعدہ اور اصول معلوم ہوتا ہے کہ جس قاعدے اور اصول سے مدد لے کر ہم کسی بھی حکمِ شرعی کو تفصیلی دلائل سے معلوم کر سکیں گے یا نہیں۔ اگر اس اجمالی نقشے کے مطابق کوئی مسئلہ ہے تو ہمیں یہ معلوم ہوگا کہ یہ مسئلہ اصولِ فقہ کا مسئلہ ہے۔ لیکن اگر اسی فن میں کوئی مسئلہ آگیا اور اُس مسئلے سے کوئی ایسا قاعدہ نہیں بنتا، اُس مسئلے سے ہمارے ہاتھ میں کوئی ایسا اصول نہیں آتا، جس کے ذریعے سے ہم کسی حکمِ شرعی کا استخراج کسی دلیل تفصیلی سے کر سکیں تو معلوم ہوگا کہ یہ مسئلہ، اصولِ فقہ کے فن کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ کسی دوسرے فن کا مسئلہ ہے اور یہاں اس کو بالتبع لایا گیا ہے۔ اس طرح ہم یہ معلوم کر سکیں گے کہ اصولِ فقہ کی کتابوں میں وہ کون سے مسائل ہیں، جو اسی فن کے مسائل ہیں۔ اور وہ کون سے مسائل ہیں جو فقہ کے مسائل ہیں یا تفاسیر یا احادیث کے مسائل ہیں، یہاں ان سے جو بحث کی گئی ہے، وہ ضمنی بحث ہے یا بالتبع بحث ہے اور ان سے جو بحث کی گئی ہے، وہ ان کتب میں فی نفسہٖ مقصود نہیں ہے۔

علم اصولِ فقہ کے اغراض و مقاصد

اس علم سے مقصد احکامِ شرعیہ کے استنباط اور استخراج کی کیفیت کو معلوم کرنا ہے۔
یعنی ہمیں یہ طریقہ معلوم ہو جائے کہ دلائل اربعہ کو احکامِ شرعیہ کے کس طریقے سے نکالا

Marfat.com

جائے۔ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع یا قیاس سے۔ اِن چار ماخذ سے احکامِ شرعیہ اور قوانین شرعیہ کے استنباط اور استخراج کا طریقہ کیا ہے؟

احکامِ شرعیہ کے استخراج کی صورت کا علم اور احکامِ شرعیہ کے استخراج کی کیفیت کا علم ''علم اصولِ فقہ'' کا مقصد اور غرض ہے۔

موضوع

علمِ اصولِ فقہ کے موضوع میں اختلاف ہے۔

جمہور اصولیین یہ کہتے ہیں کہ علم اصولِ فقہ کا موضوع چار دلائل ہیں۔

۱۔ کتاب اللہ ۲۔ سنت رسول اللہ ﷺ ۳۔ اجماع ۴۔ قیاس

یہ چار دلائل اس حیثیت سے کہ یہ چار دلائل احکامِ شرعیہ کے ثابت کرنے والے ہیں اور ان کے ذریعے سے احکامِ شرعیہ ثابت ہوتے ہیں۔ اِس حیثیت اور اس اعتبار سے یہ چار دلائل، علمِ اصولِ فقہ کا موضوع ہیں۔

اِس حیثیت کا فائدہ یہ ہے کہ قرآن مجید سے مختلف اعتبارات اور کئی مختلف جہات سے بحث کی جاتی ہے۔

مثلاً قرآن مجید کی سورتیں مکی ہیں یا مدنی؟ اِس کا سورتوں میں تقسیم کرنے کا مقصد کیا ہے؟ قرآن مجید میں آیات کتنی ہیں اور اِن کا شانِ نزول کیا ہے؟ قرآنِ مجید کے قصے اور اِن کے مقاصد کیا ہیں؟ اِس طرح قرآن مجید سے متعلق مختلف مباحث سامنے آتے ہیں۔

مذکورہ بالا حیثیتوں سے اگر ہم قرآن مجید سے متعلق بحث کریں گے تو یہ علم اصولِ فقہ کے موضوع نہیں ہوں گے بلکہ یہ علمِ تفسیر، علم تجوید یا دیگر مباحث ہوں گے۔ لیکن اگر ہم قرآن مجید سے اِس حیثیت سے بحث کریں گے کہ قرآن مجید کے ذریعے سے احکام ثابت ہوتے ہیں اور یہ کہ قرآن مجید احکام شرعیہ کا ماخذ ہے تو اِس حیثیت سے مباحث اصولِ فقہ کہلائیں گے۔ اِسی طرح سنت رسول اللہ ﷺ کی جو بحثیں ہیں، اُن کی حیثیات اور اعتبارات مختلف ہیں۔

سنت رسول اللہ ﷺ کی ایک بحث یہ ہے کہ کون سی حدیث نبی علیہ السلام سے ثابت ہے اور کون سی حدیث ثابت نہیں ہے۔ حدیث کی سند اور روایت کا کیا پایہ ہے؟

Marfat.com

حدیث کے راوی کیسے ہیں؟ عدالت اور حافظے کے لحاظ سے اُن کا معیار کیا ہے؟ درایت کے لحاظ سے کیسے ہیں؟ شاگرد اور استاد کے درمیان ملاقات ہوئی ہے یا نہیں ہوئی؟

اِن تمام مباحث کا تعلق فنِ اصولِ فقہ سے نہیں ہے۔ بلکہ یہ علم حدیث، فن اسماء الرجال اور مشکلات احادیث سے متعلق مباحث ہیں۔

چونکہ سنتِ رسول اللہ ﷺ احکامِ شرعیہ کا ماخذ ہے اور احکامِ شرعیہ سنت رسول اللہ ﷺ کے ذریعے ثابت کئے جاتے ہیں۔ اِس حیثیت سے سنت رسول اللہ ﷺ سے جو بحث کی جاتی ہے، وہ اصولِ فقہ کی بحث ہوگی۔ اور اِس حیثیت اور اِسی اعتبار سے سنت رسول اللہ ﷺ علم اصولِ فقہ کا موضوع ہے۔

قیاس اور اجماع سے بھی کئی حیثیتوں اور کئی اعتبارات کے لحاظ سے مباحث سامنے آتے ہیں۔ لیکن اجماع اور قیاس سے اِس حیثیت سے اِس اعتبار سے بحث کرنا کہ کس قسم کے اجماع سے احکام ثابت ہوتے ہیں اور کس قسم کے اجماع سے احکام ثابت نہیں ہوتے؟ اثباتِ احکام کے اعتبار سے کس قسم کا قیاس حجت ہے اور کس قسم کا قیاس حجت نہیں ہے۔ اور اِس اعتبار سے قیاس کے حجت ہونے کے شرائط کیا ہیں؟ اور قیاس پر کیا اعتراضات وارد ہوتے ہیں؟ اِس قسم کے مباحث کا تعلق اصولِ فقہ سے ہوگا۔

کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع اور قیاس سے اِس حیثیت سے بحث کرنا کہ یہ احکامِ شرعیہ کے ماخذ ہیں اور اِن کے ذریعے سے احکام شرعیہ کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔ یہ اصولِ فقہ کا موضوع ہے۔ یہ چار دلائل اصولِ فقہ کے موضوع ہیں۔

جہاں تک اِس بات کا تعلق ہے کہ کبھی کبھی اصولِ فقہ کے فن میں احکام سے بھی بحث کی جاتی ہے یعنی بعض احکامِ شرعیہ عزیمت اور بعض احکامِ شرعیہ رخصت ہیں۔ عزیمت کی اقسام اور رخصت کی اقسام کون کون سی ہیں۔ قاسم اور مقسوم بہ سے بحث کی جاتی ہے۔ مکلّف کی اہلیت اور عوارض سے بحث سامنے آتی ہے۔ یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ مکلّف کے لئے بعض عوارض اختیاری اور بعض غیر اختیاری ہیں۔ یہ مباحث ضمنی مباحث ہیں۔ اور اصولِ فقہ کے فن میں یہ مباحث مقصود بالذات نہیں ہیں۔ لیکن علامہ صدر الشریعۃ صاحب التوضیح کا ارشاد یہ ہے۔

Marfat.com

کہ دلائل اور احکام دونوں اصولِ فقہ کا موضوع ہیں۔ دلائل اِس حیثیت سے اصولِ فقہ کا موضوع ہیں کہ یہ احکام کو ثابت کرنے والے ہیں اور احکام اِس حیثیت سے اصولِ فقہ کا موضوع ہیں کہ یہ دلائل کی ضرورت سے ثابت ہوتے ہیں۔

گویا کیفیت اثبات، دلائل اور احکام کے درمیان مشترک ہے۔ دلائل مثبِت ہیں یعنی ثابت کرنے والے ہیں اور احکام مثبَت ہیں یعنی وہ دلائل کے ذریعے سے ثابت شدہ ہیں۔

تو اثبات کی نسبت دلائل اور احکام کے درمیان مشترک ہے۔ یہ نسبت دونوں میں موجود ہے۔ اَب دلائل سے جو بحث ہے اصولِ فقہ میں، یہ بھی مقصود ہے اور احکامِ شرعیہ کے مباحث ضمنی مباحث نہیں ہیں بلکہ مقصود بالذات ہیں۔ اِن مباحث کو اصولِ فقہ کے فن میں زیرِ بحث آنا ہی چاہیے۔ یہ مسلک علامہ صدر الشریعۃ کا ہے۔

Marfat.com

فقہ کے مآخذ

فقہ کے ماخذ چار ہیں۔

ا۔کتاب اللہ ۲۔سنت رسول اللہ ﷺ ۳۔اجماع ۴۔قیاس

ایک سوال

سوال پیدا ہوتا ہے کہ احکامِ شرعیہ کے ماخذ صرف مذکورہ چار نہیں ہیں بلکہ دیگر ماخذ بھی ہیں۔مثلاً

استحسان

فقہائے حنفیہ کے نزدیک استحسان بھی شرعی احکام کا ماخذ ہے۔

استصحاب الحال

فقہائے شافعیہ کے نزدیک استصحاب الحال ہے۔یہ شرعی احکام کا ماخذ ہے۔

عرف وعاذت

تعامل یعنی عرف وعادت کے ذریعے بھی بعض احکامِ شرعیہ ثابت ہوتے ہیں۔

آثار صحابہ

اِسی طرح صحابہ کرام کے آثار اور اقوال ہیں۔اِن کے ذریعے بھی فقہائے مجتہدین شرعی احکام ثابت کرتے ہیں۔

انبیاء گزشتہ کی شرائع

گزشتہ انبیاء کی شریعتوں سے بھی کبھی فقہائے مجتہدین شرعی احکام ثابت کرتے ہیں اور یہ شریعتیں احکام کی ماخذ بن جاتی ہیں۔

اگر دیکھا جائے اور غور کیا جائے تو احکامِ شرعیہ کے ماخذ چار نہیں ہیں بلکہ چار سے زائد ہیں۔

Marfat.com

جواب

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ پہلے استحسان کی تعریف کو سمجھ لیا جائے۔

استحسان کی تعریف

جب کسی دلیل کی بنا پر قیاس ظاہر کے تقاضے سے ہٹ کر کوئی فیصلہ کیا جائے۔ یعنی جو دلیل ہے، اُس دلیل کی بنا پر قیاس ظاہر کے تقاضے کو چھوڑ کر اور اس سے ہٹ کر فیصلہ کیا جائے تو اسے استحسان کہتے ہیں۔ اَب وہ دلیل یا تو کوئی آئت ہوگی، جو کتاب اللہ میں داخل ہے۔ اگر حدیث سے دلیل ہے تو حدیث سنت میں داخل ہے۔ اگر اجماع سے دلیل ہے تو وہ اجماع میں داخل ہے۔ اگر وہ دقیق قسم کا قیاس ہے جسے قیاسِ خفی کہتے ہیں تو یہ بھی قیاس میں داخل ہے اور یہ بھی قیاس ہی کی ایک قسم ہے۔

واضح ہوا کہ استحسان دلائل اربعہ سے باہر کوئی الگ دلیل نہیں ہے بلکہ انہی چاروں میں سے کسی ایک میں داخل ہے۔

تعامل یعنی عرف وعادت کا مقام یہ ہے کہ اگر یہ کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کے صریح نصوص کے خلاف ہے۔ تو اس قسم کے تعامل یعنی عرف وعادت کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور اس قسم کے عرف وعادت کو فقہائے مجتہدین احکامِ شرعیہ کا ماخذ نہیں مانتے۔ اگر کوئی ایسا تعامل یا عرف وعادت ہے جو کتاب وسنت کی حدود کے اندر ہے اور وہ ایسے مسائل اور احکام سے متعلق ہے۔ جن مسائل کے بارے میں کتاب وسنت کی تعلیمات خاموش ہیں یعنی اُن حالات میں کتاب وسنت مذکورہ مسئلہ کے بارے میں نہ تو حکم دیتے ہیں اور نہ روکتے ہیں تو ایسی صورت میں عرف وعادت احکامِ شرعیہ کا ماخذ ہوگا۔ لیکن یہ عرف وعادت اجماع کے لواحقات میں ہوگا اور اجماع کے توابع میں ہوگا۔

فقہائے شافعیہ کے نزدیک استصحاب الحال قیاس میں داخل ہے یعنی مستقبل کا قیاس ماضی پر کرنا، ظاہر بات ہے مستقبل کا قیاس ماضی پر کرنا قیاس ہی میں داخل ہے۔

استصحاب الحال حجت ہے یا نہیں؟ یہ الگ بحث ہے۔

انبیاء علیہ السلام کے شرائع کے بارے میں بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب اور سنت

Marfat.com

رسول اللہ ﷺ میں اگر گزشتہ انبیاء علیہ السلام کی شرائع کا ذکر کیا جائے اور اللہ اور اُس کے رسول ﷺ کی طرف سے اُن کی نفی اشارتاً یا صراحتاً نہ کی گئی ہو تو انبیاء علیہ السلام کی شرائع حجت ہیں اور احکامِ شرعیہ کے لئے ماخذ اساسی ہیں۔ لیکن اِس حیثیت سے نہیں کہ یہ گزشتہ انبیاء کی شرائع ہیں بلکہ اِس حیثیت سے کہ یہ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کا حکم ہے، یہ شرائع احکامِ شرعیہ کا ماخذ ہوں گی۔

مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''وَ کَتَبْنَا عَلَیْھِمْ فِیْھَا اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ، وَ الْعَیْنَ بِالْعَیْنِ وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ''(المائدہ۔۴۵)

ہم نے بنی اسرائیل پر تورات میں یہ فرض کیا تھا کہ نفس کے بدلے میں نفس کو قتل کیا جائے گا، آنکھ کو آنکھ کے بدلے میں نکال دیا جائے گا۔ کان کو کان کے بدلے میں اکھاڑ دیا جائے گا۔ دانت کو دانت کے بدلے میں اکھاڑ دیا جائے گا اور زخم کے لئے قصاص لیا جائے گا۔

قرآن مجید کی اِس آیت میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی سنت کو بیان کیا گیا ہے۔ لیکن قرآن مجید میں ایسا اشارہ کہیں بھی نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ یہ حکم تمہارے لئے نہیں ہے صرف انہی کے لئے تھا۔ اگرچہ موسیٰ علیہ السلام کی شریعت کا ایک حکم نقل کیا گیا ہے۔

اِس حکم کی نفی نہ اشارتاً کی گئی ہے اور نہ صراحتاً کی گئی ہے۔ اَب ہمارے لئے بھی یہی حکم ہے۔ لیکن یہ صرف اِس حیثیت سے نہیں ہے کہ یہ حکم حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت کا حکم ہے بلکہ ہمارے لئے یہ حکم صرف اِس لئے ہے کہ یہ قرآن مجید کا حکم ہے۔ گویا یہ حکم کتاب اللہ سے باہر نہیں ہے۔

اگر انبیاء علیہ السلام کے شرائع احکامِ شرعیہ کے لئے ماخذِ اساسی بنتے ہیں تو وہ بھی کتاب وسنت کے حکم میں داخل ہیں۔

جہاں تک آثار اور اقوالِ صحابہؓ کا تعلق ہے تو یہ اقوال اور آثار بھی دو قسم کے ہو سکتے ہیں۔

Marfat.com

ا۔ اگر صحابہؓ کے اقوال کسی ایسے معاملے کے متعلق ہوں، جس کی معرفت قیاس کے ذریعے سے حاصل نہ ہوسکتی ہو یعنی جن میں عقل وفکر کا کوئی دخل نہ ہو، تو ایسے معاملات میں کسی صحابی کا کوئی قول حدیث مرفوع کے حکم میں ہے۔ یعنی اُس صحابی نے حضور ﷺ سے ضرور کوئی بات سنی ہوگی۔ اس لئے صحابہؓ کے متعلق ہم یہ گمان نہیں کرسکتے کہ انہوں نے اِس قسم کے معاملات میں جو قیاس سے معلوم نہ ہوسکتے ہوں اور اُن میں رائے اور اجتہاد کا دخل نہ ہو، تو صحابہؓ نے ایسے معاملات میں اپنی رائے سے کوئی بات کہہ دی ہو۔ تو ایسے اقوال آثارِ صحابہ کے حکم میں ہیں۔

اگر صحابی کا کوئی قول کسی ایسے معاملے سے متعلق ہو جس کا تعلق رائے اور قیاس سے ہو اور یہ کہ قیاس اور رائے سے ایسے معاملات میں کوئی حکم لگایا جاسکتا ہو تو ایسی صورت میں صحابی کا قول قیاس کے ذیل میں آتا ہے۔ اِس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو ہمیں معلوم ہوگا کہ درحقیقت شرعی احکام کے ماخذ چار ہیں۔ باقی جتنے مباحث اور معاملات ہمارے سامنے آتے ہیں، وہ سب کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ، اجماع اور قیاس کے لواحق مباحث ہیں۔

Marfat.com

کتاب اللہ کی تقسیم

اصولیین نے کتاب اللہ کو چار اقسام میں تقسیم کیا ہے۔

۱۔ وضع کے اعتبار سے

۲۔ مراد کے ظاہر یا خفی ہونے کے اعتبار سے

۳۔ استعمال کے اعتبار سے

۴۔ استدلال کے اعتبار سے

Marfat.com

قرآن مجید کی تقسیم

(وضع کے اعتبار سے)

Marfat.com

وضع کے اعتبار سے کتاب اللہ کی چار اقسام ہیں۔

۱۔ خاص

۲۔ عام

۳۔ مشترک

۴۔ مؤول

Marfat.com

خاص کی تعریف

’’خاص وہ لفظ ہے جو کسی متعین ذات کے لئے وضع کیا گیا ہو یا کسی معلوم متعین وصف کے لئے علیحٰدہ طور پر وضع کیا گیا ہو۔ یعنی اس وضع میں اُس لفظ کے ساتھ کوئی اور معنی اور کوئی دوسری بات شامل نہ ہو۔‘‘

اِس تعریف سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ خاص کی دو اقسام ہیں۔

خاص کی دو اقسام

۱۔ خاص العین ۲۔ خاص المعنی

خاص العین

ایک لفظ کا وضع اگر ایک متعین ذات کے لئے ہے۔ تو اِسے خاص العین کہتے ہیں۔

مثلاً ’’انسان‘‘ ایک لفظ ہے۔ اور اِس کا وضع ایک متعین اور معلوم ذات کے لئے ہے، جسے ہم حیوانِ ناطق کہتے ہیں۔ اسے خاص العین کہتے ہیں۔

خاص المعنی

ایک لفظ کا وضع اگر ایک متعین اور معلوم وصف کے لئے ہو تو اسے خاص المعنی کہا جاتا ہے۔

مثلاً علم اور جہل۔

اَب علم ایک لفظ ہے جو ایک معلوم اور متعین وصف کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ جسے ہم دانستن کہہ سکتے ہیں۔ فہم اور سمجھ بوجھ کہہ سکتے ہیں۔

اِسی طرح جہل ایک لفظ ہے جو ایک مخصوص اور متعین وصف کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ جسے ہم عدمِ علم کہہ سکتے ہیں۔ یہ ہے خاص المعنی۔

خاص العین کی تین اقسام

۱۔ خاص الفرد ۲۔ خاص النوع ۳۔ خاص الجنس

Marfat.com

خاص الفرد

اُس لفظ کا نام ہے جو ایک ذات متعین مختص کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ یعنی ایسی ذات کے لئے وضع کیا گیا ہے جو متعین اور مختص ہو اور اِس میں کسی قسم کے تعدد یا کثرت کا احتمال نہیں ہے۔ یہ لفظ معنی کے لحاظ سے بھی واحد ہے اور اُس کے ماتحت بہت سے افراد آتے بھی نہیں ہیں۔ کسی ایک شخص کے لئے یہ متعین اور مخصوص ہے۔

مثلاً زید۔ یہ ایک شخص کا نام ہے اور وہ خاص شخص متعین طور پر ایک ہے اور اِس میں کسی قسم کا تکثر اور تعدد نہیں ہے۔ یہ خاص الفرد ہے۔

خاص النوع

اُس لفظ کا نام ہے جو ایک ایسی ذات کے لئے وضع کیا گیا ہے جس میں تعدد اور تکثر اشخاص اور افراد کے لحاظ سے تو ہے لیکن احکامِ شرعیہ اور اغراض و مقاصد کے لحاظ سے نہیں ہے۔ یعنی اِس کی جزئیات تو متعدد ہیں لیکن اُن افراد میں احکامِ شرعیہ اور اغراض کے لحاظ سے کوئی تفاوت نہیں ہے۔

مثلاً رجل

یہ ایک ایسا لفظ ہے جو ایک متعین اور معلوم ذات کے لئے وضع کیا گیا ہے، جسے ہم کہتے ہیں مرد۔

اَب مرد کے افراد اور اشخاص متعدد ہو سکتے ہیں۔ لیکن مرد کے اشخاص اور افراد میں احکامِ شرعیہ کے لحاظ سے کوئی فرق اور تفاوت نہیں ہے۔ بلکہ تمام مردوں اور اشخاص کے متعلق جو احکامِ شرعیہ اور اُن کے اغراض و مقاصد ہیں، وہ ایک جیسے ہیں۔ اِسی طرح امراۃ یعنی عورت کی جزئیات اور اشخاص بے شمار ہیں۔ لیکن اِن کے درمیان احکامِ شرعیہ اور اغراضِ مطلوبہ کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں۔ منطقیین اِسے اپنی اصطلاح میں صنف کہتے ہیں یعنی یہ اصناف ہیں۔ لیکن اصولیین اِسے اپنی اصطلاح میں ''نوع'' کہتے ہیں۔

اصولیین کے نزدیک خاص العین کی یہ قسم خاص النوع کہلاتی ہے۔

Marfat.com

خاص الجنس

اُس لفظ کا نام ہے۔ جو ایک متعین ذات کے لئے موضوع ہو اور اُس میں افراد کا تعدد ہو اور ان افراد میں اغراض اور احکام کے لحاظ سے بھی تفاوت ہو۔

مثلاً انسان

اُنسان کا لفظ ایک معلوم معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی حیوانِ ناطق۔ لیکن حیوانِ ناطق کے عموم میں مرد بھی آتے ہیں اور عورتیں بھی آتی ہیں۔ اَب مرد سے جو اغراض اور احکام متعلق ہیں، وہ مختلف ہیں۔ عورتوں سے متعلق اغراض اور احکام متعلق ہیں وہ مرد سے متعلق احکام اور اغراض سے مختلف ہیں۔

مرد کا دائرہ عمل اور عورت کا دائرہ عمل الگ الگ ہیں۔ کچھ ایسے احکامِ شرعیہ ہیں جو مردوں سے متعلق مخصوص ہیں اور کچھ ایسے احکامِ شرعیہ ہیں جو عورتوں سے مخصوص ہیں۔

اِس لحاظ سے فلاسفہ اور منطقیین یہ کہتے ہیں کہ انسان ''نوع'' ہے۔ لیکن اصولیین یہ کہتے ہیں کہ انسان ''جنس'' ہے، ''نوع'' نہیں ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ فلاسفہ اور منطقیین ایک چیز کی حقیقت سے بحث کرتے ہیں۔ یعنی ایک فرد کی حقیقت اور ماہیّت کیا ہے؟ اِب حقیقت اور ماہیّت کے لحاظ سے عورت اور مرد کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ ایک بھی انسان ہے اور دوسرا بھی انسان ہے۔ ایک بھی حیوانِ ناطق ہے اور دوسرا بھی حیوانِ ناطق ہے۔ مرد اور عورت کے درمیان جو اصل فرق ہے، وہ جوہری فرق نہیں ہے۔ بلکہ خاصیات اور عوارض کا فرق ہے۔ اجزا اور ماہیّت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ اِس لئے فلاسفہ کہتے ہیں کہ انسان نوع ہے۔ اور انسان کے لفظ کے ماتحت مرد اور عورت اصناف ہیں۔

لیکن اصولیین ایک چیز سے جب بحث کرتے ہیں تو وہ اِس حیثیت سے بحث کرتے ہیں کہ اِس چیز کے ساتھ کون کون سی اغراضِ شرعیہ اور احکامِ شرعیہ متعلق ہیں؟

اَب شرعی احکام اور اغراض کے لحاظ سے چونکہ مرد اور عورت ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہیں۔ ہر ایک کا دائرہ عمل الگ الگ ہے۔ اِسی لئے اصولیین یہ کہتے ہیں کہ رجل اور امراۃ

Marfat.com

''نوع'' ہیں اور انسان ''جنس'' ہے۔

خاص کا حکم

فقہائے حنفیہ کے نزدیک خاص کا حکم یہ ہے کہ

خاص اپنے مضمون اور مفہوم میں قطعی ہے۔ خبر واحد یا قیاس کے ذریعے کتاب اللہ کے اس مضمون پر اضافہ نہیں کیا جا سکتا۔

یعنی خبر واحد اور قیاس کے ذریعے ہم خاص کتاب اللہ کے مضمون اور مفہوم پر فرض اور حکم کا اضافہ نہیں کر سکتے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ خاصِ کتاب اللہ اپنے مضمون اور اپنے مفہوم کے لحاظ سے قطعی نہیں ہے۔ بلکہ خاصِ کتاب اللہ میں مختلف قسم کے احتمالات ہو سکتے ہیں۔ خبر واحد یا قیاس کے ذریعے سے ایک خاص کا مفہوم متعین کیا جائے گا۔ یعنی اِس خاص کا مفہوم کیا ہے۔

شافعیہ کی دلیل یہ ہے۔

ہر حقیقت میں مجاز کا احتمال ہے۔ اَب اِس احتمال کے باوجود ہم کسی خاص کے متعلق یہ یقین نہیں کر سکتے کہ اِس کا یہ مفہوم ہے اور یہ مفہوم نہیں ہے جب تک کہ خبر واحد کے ذریعے سے اُس کا کوئی خاص مفہوم متعین نہ ہو جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ہر لفظ کا ظاہر اور متبادر یہ ہے کہ اُس سے وہ معنی مراد لئے جائیں جس معنی میں وہ لفظ ظاہر ہے اور جس معنی پر اُس لفظ کی دلالت واضح ہے۔

اِب اِس قسم کے احتمالات کا کوئی منشا نہیں ہے۔ ایسے احتمالات جن کا کوئی منشا نہیں ہوتا، وہ عموماً عقلی قسم کے امکانات اور احتمالات ہوتے ہیں اور خالص عقلی قسم کے امکانات اور احتمالات کی وجہ سے ایک دلیل کی قطعیت کو تبدیل نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی اِس قسم کے امکانات اور احتمالات کی وجہ سے ایک دلیل کو ہم ظنی نہیں کہہ سکتے بلکہ وہ دلیل بدستور قطعی رہے گی۔

ہاں اگر کوئی ایسا احتمال ہو جس کے لئے خارجی دلیل ہو یا کوئی منشا ہو تو ایسے احتمالات دلیل کی قطعیت پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

Marfat.com

مثال

مثلاً ایک شخص اگر ایک ایسی دیوار کے نیچے بیٹھ جائے جو صحیح اور سالم ہو یعنی اُس میں کوئی ٹیڑھ یا کوئی کجی نہیں نہ ہو، کوئی ایسی ظاہری علامت نہیں ہے جس سے اندازہ ہو سکے کہ یہ دیوار اِب گرنے والی ہے۔ لیکن اچانک اتفاقاً وہ دیوار گر جائے اور وہ شخص اُس دیوار کے ملبے کے نیچے آ جائے۔ اِب ایسی صورت میں دنیا بھر میں کوئی بھی ایسا انسان نہیں ہے کہ اُس دبنے والے انسان پر ملامت کرے کہ تو یہاں کیوں بیٹھا تھا۔

اگرچہ یہاں یہ احتمال تو ہے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ دیوار گر جائے لیکن وہ احتمال خود امکان عقلی کے مرتبے میں ہے۔ اُس احتمال کے لئے خارج میں کوئی منشا موجود نہیں ہے۔ اس لئے اِس قسم کے احتمالات کو نظر انداز کیا جاتا ہے اور ایسے احتمالات کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی۔

لیکن اگر کوئی شخص کسی ایسی دیوار کے نیچے بیٹھ جائے، جو سالم بھی نہ ہو، اُس میں کجی بھی موجود ہو اور اُس کی مٹی بھی تھوڑی تھوڑی گر رہی ہو۔ اَب اگر وہ دیوار گر جائے اور وہ شخص دیوار کے نیچے آ کر دب جائے تو سب لوگ ملامت کریں گے کہ وہ شخص دیکھ نہیں رہا تھا دیوار میں کجی ہے، مٹی گر رہی ہے اور دیوار گرنے والی ہے۔

اَب یہاں اِس صورتِ حال میں بھی احتمال ہے لیکن یہ ایک ایسا احتمال ہے، جس کے لئے خارج میں علامات موجود ہیں۔

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ بات کہ ہر ایک حقیقت میں مجاز کا احتمال ہے، یہ احتمال تو عقلی امکان ہے اور عقلی امکانات کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی ہے۔ ہاں وہ احتمال سامنے لایا جائے جس کے لئے خارج میں کوئی موقع اور علامت موجود ہو، صرف عقلی احتمالات کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اَب میں چند مثالوں کے ذریعے یہ بات واضح کرنے کی کوشش کروں گا کہ فقہی احکام کے استنباط اور استخراج میں حنفیہ اور شافعیہ ایک دوسرے سے اختلاف کرتے ہیں۔

مثال

مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ'' (البقرۃ۔۲۲۸)

Marfat.com

''اور وہ عورتیں جو مطلقہ ہوں تو یہ اپنے بارے میں انتظار کریں تین قروء تک''

یہاں اِس آیت میں مطلّقات سے مراد وہ مطلقات مراد ہیں جو غیر حاملہ ہیں۔ وہ مطلقات جو حاملہ ہیں، اُن کے لئے عدت وضع حمل ہے۔

جیسا کہ سورہ الطلاق میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''وَ اُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ''

(الطلاق۔۴)

''اور اِسی طرح مطلقات سے مراد وہ مطلقات بھی ہیں جنہیں حیض آتا ہو۔

یعنی اگر مطلقات ایسی ہوں کہ وہ بوڑھی عورتیں ہوں یا ابھی تک اُن کو حیض نہیں آیا تو اُن کی عدّت ثلاثہ قروء نہیں ہے بلکہ اِن کی عدّت تین ماہ ہے۔

جیسا کہ سورۃ الطلاق میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''وَالّٰٓئِیْ يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيْضِ مِنْ نِّسَآئِكُمْ اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ وَّالّٰٓئِیْ لَمْ يَحِضْنَ ط''(الطلاق۔۴)

''اور تمہاری عورتوں میں سے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہوں، اُن کے معاملے میں اگر تم لوگوں کو کوئی شک لاحق ہے تو (تمہیں معلوم ہو کہ) ان کی عدت تین مہینے ہے۔ اور یہی حکم اُن کا ہے جنہیں ابھی حیض نہ آیا ہو۔''

اِس سلسلہ میں تیسری بات یہ ہے کہ وہ مطلقات ایسی ہوں کہ جن کے ساتھ خلوت ہو چکی ہو یعنی جن کی رخصتی بھی ہو چکی ہو اور جن کے ساتھ شوہر خلوت کر چکے ہوں۔

اب خلوت اور رخصتی سے پہلے جو مطلقات ہیں اُن مطلقات کے لئے عدت نہیں ہے۔ کیونکہ سورۃ الاحزاب میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا''

(الاحزاب۔۴۹)

''اے لوگو! جو ایمان لائے ہو، جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو اور پھر انہیں ہاتھ

Marfat.com

لگانے سے پہلے طلاق دے دو تو تمہاری طرف سے اُن پر کوئی عدت لازم نہیں ہے جس کے پورے ہونے کا تم مطالبہ کر سکو"

تو وہ مطلقات جو حاملہ نہیں ہیں، جن کے ساتھ خلوت بھی ہو چکی ہے اور جن کو حیض بھی آتا ہو۔ اِس قسم کی مطلقات کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ'' (البقرہ ۲۲۸)

''یہ اپنے بارے میں تین قروء تک انتظار کریں گی''

قروء، قرء کی جمع ہے۔ اَب قرء سے کیا مراد ہے؟ اِس میں اختلافات ہیں۔ عربی لغت میں ''قرء'' کا لفظ طہر کے معنی میں بھی آتا ہے اور حیض کے معنی میں بھی آتا ہے۔ طہر اور حیض دونوں معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اَب یہاں ''ثَلَاثَةَ قُرُوْٓءٍ'' سے مراد حیض ہے یا اِس سے مراد طہر ہے؟

حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ، حضرت ابو درداؓ، حضرت امام ابو حنیفہؒ اور ان کے ساتھ سب فقہائے کوفہ اور ایک روائت میں حضرت امام احمد بن حنبلؒ بھی یہ سب کہتے ہیں کہ یہاں قروء سے مراد حیض ہیں، اطہار مراد نہیں ہیں بلکہ حیض مراد ہیں۔

حضرت عائشہؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت امام شافعیؒ اور حضرت امام مالکؒ یہ سب فرماتے ہیں کہ قروء سے مراد اطہار ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ قروء سے اگر ہم ''حیض'' مراد لیں تو حیض ہے مونث سماعی اور اگر ہم قرء سے ''طہر'' مراد لیں تو یہ مذکر ہے۔ اب ثلاثۃ سے عشرۃ تک قاعدہ اور قیاسِ نحوی یہ ہے کہ اگر معدود مذکر ہے تو وہ اعداد مونث رہیں گے اور اگر معدود مونث ہے تو وہ اعداد مذکر رہیں گے۔ اب قروء سے اگر مراد ''حیض'' ہے تو حیض، مونثِ سماعی ہے۔ قاعدے اور قیاسِ نحوی کی بنا پر یہاں یہ ہونا چاہیے تھا کہ

''وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَ قُرُوْٓءٍ''

ثلاثۃ نہیں ہونا چاہیے تھا۔

بلکہ ''وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَ قُرُوْٓءٍ''

اَب ثلاثۃ میں حرف ''ۃ'' کا وجود اِس بات کی دلیل ہے کہ قروء سے مراد اطہار ہیں

Marfat.com

اور طہر چونکہ مذکر ہیں، اِس لئے ثلاث کے ساتھ تِ لگ گیا۔......... یہ امام شافعیؒ کی دلیل ہے۔

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ ثلاثۃ کے لفظ پر غور کرنا چاہیئے کہ ثلاثۃ کے لفظ کے کیا معنی ہیں۔ ثلاثۃ کا لفظ ایک خاص ہے جو ایک مخصوص متعیّن معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی تین۔

دو اور چار کے درمیان عدد کا جو مرتبہ ہے، اُسی متعیّن مرتبے کے لئے ثلاثۃ کا لفظ وضع کیا گیا ہے۔ اِب اڑھائی پر بھی ثلاثۃ کا اطلاق نہیں ہوتا اور ساڑھے تین پر بھی ثلاثۃ کا اطلاق نہیں ہوتا۔ ثلاثۃ کا اطلاق صرف پورے تین پر ہوتا ہے۔ تین سے کم یا تین سے زیادہ پر ثلاثۃ کا اطلاق نہیں ہوتا۔

فقہائے حنفیہ لکھتے ہیں کہ فرض کیجئے ایک شخص نے عورت کو طہر میں طلاق دے دی۔ اس لئے کہ طلاق تو طہر میں ہی دی جاسکتی ہے۔ اَب سوال یہ ہے کہ اُس طہر کے علاوہ امام شافعیؒ کے نزدیک تین طہر مزید گزرنے چاہئیں۔ اسی طہر کو وہ کامل طہر شمار کرتے ہیں اور اِس کے علاوہ مزید دو طہر شمار کرتے ہیں۔

اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ اِس طہر کے علاوہ تین مزید طہر ہونے چاہئیں تو یہ معاملہ ساڑھے تین پر طے ہوگیا۔ اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ اِس طہر کے ماسوا دو مزید گزارنے چاہئیں تو معاملہ اڑھائی پر آگیا۔ اِس طرح ثلاثۃ پر عمل نہیں ہوسکتا۔ اس لفظ کا جو تقاضا ہے وہاں قروء سے مراد طہر نہ لیا جائے بلکہ مراد حیض لیا جائے۔ اگر طہر مراد لیا جائے تو پھر معاملہ ساڑھے تین یا اڑھائی کا ہوتا ہے۔ لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ایک طہر یہ بھی ہے چاہے اِس طہر کا ایک دِن بھی باقی کیوں نہ ہو اور دو طہر مزید گزارے، اِس طرح ثلاثۃ پر عمل ہوجائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ثلاثۃ کے لفظ کا یہ احاطہ نہیں ہے۔

جہاں تک شافعیہ کے اِس اعتذار کا تعلق ہے کہ یہاں اُن کے استدلال کا تعلق قیاس سے نہیں ہے بلکہ اشارۃ النص سے ہے۔

یعنی ہم یہ کہتے ہیں کہ ثلاثۃ کے لفظ میں ''تِ'' سے مراد اِس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ یہاں ''ت'' سے مراد اطہار ہیں، حیض نہیں ہیں۔ ہمارا استدلال قیاسِ نحوی سے نہیں بلکہ ہمارا استدلال اشارۃ النص سے ہے اور اشارۃ النص خود قطعی ہے۔

Marfat.com

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر تمہارا استدلال اشارۃ النص سے ہے تو ہم سرے سے آپ کے اِس استدلال ہی کو نہیں مانتے۔

ہم یہاں ایک اور قاعدہ نحوی کو لاتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ ایک ہے لفظ قرء اور ایک ہے لفظ حیض۔ دونوں لفظ ایک معنی کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور دونوں مترادف ہیں۔ لیکن ان میں سے ایک لفظ ''حیض'' سماعی مونث ہے اور ''قرء'' کا لفظ مونث سماعی نہیں ہے۔

قاعدہ

علماء کرام کے نزدیک اصول یہ ہے کہ

''دو لفظ اگر ایک معنی کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور اُن دونوں میں سے ایک مترادف ہو تو اُس کی تعریف سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرا لفظ بھی مترادف ہو اور مونث ہو۔''

مثلاً ایک لفظ

''حنطة'' کا معنی بھی گندم اور قمحٌ کا معنی بھی گندم ہے۔

اَب ''حنطة'' مونث ہے اور قمح مذکر ہے۔

اگر اَب زیرِ بحث مسئلہ میں لفظ ''حیض'' ہوتا تو بے شک یہ سوال درست ہوتا کہ ثلاثۃ ہونا چاہیئے۔ لیکن یہاں لفظ قروء استعمال ہوا ہے۔ اور یہ لفظ مذکر ہے۔ قروء کا لفظ مذکر ہے، اگر چہ اس کا جو مترادف ''حیض'' ہے وہ مونث ہے۔

لیکن ایک مترادف کے مونث ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرا مرادف بھی مونث ہو۔ اس لحاظ سے شافعیہ کے مذکورہ قاعدہ کا اطلاق یہاں نہیں ہوسکتا۔

احکام

اس اختلاف کی وجہ سے احکام بھی مختلف ہیں۔

مثال

مثلاً ایک عورت کو شوہر نے طہر میں طلاق دے دی۔ وہ طہر بھی گزر گیا۔ اس کے بعد حیض آیا، وہ

Marfat.com

بھی گزر گیا۔ پھر طہر اور اُس کے بعد حیض آیا تو یہ بھی گزر گئے اور اِس کے بعد پھر طہر آیا اور گزر گیا۔

اِب یہ عورت تیسرے حیض میں داخل ہوگئی۔ اَب یہاں اِس صورتِ حال میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اِس عورت کے لئے نکاح جائز ہے یا نا جائز ہے؟ یعنی اِس کی مدتِ عدت گزر گئی ہے یا نہیں؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ اِس کی عدت گزر گئی یعنی ایک طہر تو وہ تھا جس میں طلاق واقع ہوگئی اور دو طہر مزید گزر گئے۔ اَب اِس عورت کے لئے جائز ہے کہ نکاح کر لے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مسئلہ زیرِ بحث میں کہ اِس عورت کے لئے عدت ابھی باقی ہے اِس لئے یہ جائز نہیں کہ وہ عورت نکاح کرے۔

اَب فرض کیجئے کہ اسی عدتِ حیض میں شوہر اپنی عورت کی طرف رجوع کرتا ہے۔ وہ رجوع کر سکتا ہے یا نہیں؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ رجوع کر سکتا ہے اور شافعیہ کہتے ہیں کہ شوہر رجوع نہیں کر سکتا۔

فرض کیجئے کہ یہی مرد اِس عورت کو مزید ایک طلاق دے دیتا ہے۔ تو کیا دوسری طلاق واقع ہوتی ہے یا نہیں؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ طلاق واقع نہیں ہوتی۔ جب عدت گزر گئی تو معاملہ ہی ختم ہوگیا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نہیں ابھی تو عدت باقی ہے۔ وہ طلاق دے سکتا ہے۔

تیسرے حیض میں داخل ہونے کے بعد اِس عورت کے نفقہ کی ادائیگی شوہر پر ہوگی یا نہیں؟

حنفیہ کے نزدیک شوہر پر نفقہ باقی ہے کیونکہ ابھی عدت باقی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نہیں، اِس کی عدت تو ختم ہوگئی ہے۔

اِس قسم کے بے شمار مسائل اور احکام ہیں جو اِس اصول کے تحت مرتب ہوتے ہیں۔

دوسری مثال

اِس سلسلہ میں دوسری نظیر اور مثال یہ ہے۔ جس میں اختلاف ہے۔

کیا رکوع اور سجدے میں طمانیت یعنی آرام کرنا یعنی آرام سے رکوع اور سجدے کو ادا

Marfat.com

کرنا، قومہ اور جلسہ فرض ہیں اور کیا ان کی ادائیگی کے بغیر نماز ادا ہی نہیں ہوتی؟ کیا طمانیت، قومہ اور جلسہ فرض نہیں ہیں اور ان کی ادائیگی کے بغیر نماز ادا ہو جاتی ہے؟

امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔

کہ رکوع اور سجود میں طمانیت، قومہ اور جلسہ فرض ہیں۔ ان کے بغیر سرے سے نماز ادا ہی نہیں ہوتی۔ آپ کا استدلال یہ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا ہے۔

جب کہ ایک شخص نے ایک دفعہ جلدی جلدی نماز پڑھی، اُس کے بعد حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور سلام کیا تو حضور ﷺ نے فرمایا

''وعلیک السلام فارجع فصل فانک لم تصل''

''تم واپس جاؤ، نماز پڑھو، کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی''

تیسری مرتبہ یا چوتھی مرتبہ کے بعد اُس شخص نے کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ! علمنی۔ آپ مجھے سکھا دیجئے۔

اس سے بہتر تو مجھے نہیں آتی۔

تو نبی ﷺ نے نماز کا پورا طریقہ اُسے سکھایا کہ رکوع، سجدہ، قومہ اور جلسہ اس طرح ادا کرنا چاہیے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر قومہ اور جلسہ، رکوع اور سجدہ میں طمانیت فرض نہ ہوتی تو نبی ﷺ اُس شخص کے نماز کی نفی نہ کرتے اور اُس آدمی سے یہ نہ فرماتے کہ'' **فانک لم تصل** ''تو نے نماز نہیں پڑھی۔ جب حضور ﷺ نے نماز کی نفی کر دی تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ چیزیں فرض ہیں اور فرض کے ترک ہونے سے نماز ادا نہیں ہوتی۔

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا'' ''تم رکوع اور سجدہ کرو''

رکوع کا لفظ ''لفظِ خاص'' ہے۔ اِس کا ایک مفہوم متعین ہے یعنی سر جھکانا اور سجدہ کا لفظ بھی ایک ''لفظِ خاص'' ہے۔ اور اس لئے بھی ایک مفہوم متعین ہے یعنی پیشانی کو زمین پر رکھنا۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص صرف سر جھکالے اور پیشانی زمین پر رکھ دے

Marfat.com

تو اُس شخص نے اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل کردی، چاہے رکوع اور سجود میں طمانیت ہے یا نہیں ہے، چاہے قومہ اور جلسہ ہو یا نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ کی یہ آئتیں مطلق طور پر رکوع اور سجود کو فرض قرار دیتی ہیں۔

اب ہم خبرِ واحد کے ذریعے سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ طمانیت بھی فرض ہے اور قومہ اور جلسہ بھی فرض ہے۔ یہ اِس لئے کہ حرفِ کتاب اللہ پر ہم خبرِ واحد کے ذریعے کسی فرض کے حکم کا اضافہ نہیں کر سکتے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ قومہ اور جلسہ نماز کے ارکان میں سے ہیں اور اِسی طرح یہ بات کہ رکوع اور سجود میں طمانیت بھی ارکان میں سے ہے۔

بلکہ ہم یہ کہیں گے کہ مطلقاً رکوع اور سجود فرض ہیں اور اِن میں طمانیت واجب ہے۔ قومہ اور جلسہ کے بارے میں حضرت علامہ کرخی کہتے ہیں کہ یہ واجب ہے۔ اور علامہ جرجانی کہتے ہیں کہ یہ سنت ہے۔

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ ہم خبرِ واحد کو اپنے مقام پر رکھیں گے اور کتاب اللہ کی آیات کو اپنے مقام پر رکھیں گے۔

''فیکون مطلق الرکوع والسجود فرضاً بحکم الکتاب والطمانیة والقومة والجلسة واجبة بحکم الخبر''

مطلق رکوع اور سجود تو قرآن مجید کے تقاضے کے مطابق فرض ہیں اور یہ طمانیت، قومہ اور جلسہ وغیرہ واجب ہیں۔ اِس طرح ہم نے خبرِ واحد کو اپنے مقام پر رکھا اور کتاب اللہ کی آئت کو اپنے مقام پر رکھا ہے۔

اِس کے علاوہ حنفیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ حدیث زیرِ بحث کے آخر میں ایک فقرہ یہ بھی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا۔

''اذا فعلت من ذلک شیئاً فقد تمت صلاتک''

جب تک تم نے اِن میں سے کوئی چیز ادا کر دی تو تمہاری نماز مکمل ہوگئی۔

''فان انتقصت منه شیئا انتقصت من صلاتک''

(جامع ترمذی باب ماجاء فی وصف الصلوٰۃ)

اور وہ چیز جو تم نے اپنی نماز میں سے گھٹادی تو تو نے اپنی نماز میں سے ایک چیز کو گھٹا

Marfat.com

دیا۔

اِس سے یہ معلوم ہوا کہ نماز تو ادا ہو گئی مگر نماز میں نقصان آ گیا۔

اَب نقصان جو آتا ہے وہ واجب کے ترک سے آتا ہے۔فرض کے ترک سے نقصان نہیں آتا بلکہ سرے سے نماز ہی ادا نہیں ہوتی بلکہ ختم ہو جاتی ہے۔

فقہائے حنفیہ کی ایک دلیل کا ذکر کر دیا گیا ہے۔اِب یہاں یہ دیکھئے کہ

امام شافعیؒ اِس حدیث کو قرآن مجید کی آئت ''وارکعوا واسجدو'' کے ساتھ لگاتے ہیں۔

اور اِس حدیث کے ذریعے سے وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث قرآن مجید کی ''وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوْ'' کی تفسیر و تفصیل ہے۔

اِس حدیث کی مدد سے ہمیں یہ معلوم ہوا کہ رکوع سے مراد ہے رکوع مع الطمانیۃ اور سجدہ سے مراد ہے سجدۃ مع الطمانیۃ ۔رکوع سے مراد ہیں وہ رکوع اور وہ سجود جن کے ساتھ قومہ اور جلسہ کیا جائے۔اس سے ایک تو اِس خبرِ واحد کو کتاب اللہ کے ساتھ ملا کر اس سے ایک مجموعی حکم نکالتے ہیں۔

اور فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ کتاب اللہ کا اپنا حکم ہے اور خبرِ واحد کا اپنا حکم ہے۔ہر ایک کا اپنا اپنا تقاضا ہے۔

شافعیہ کی طرف سے دو سوالات اِس بحث پر وارد ہوتے ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں۔

کہ ایک طرف تو حنفیہ نے ہمارے سامنے یہ قاعدہ اور کلیہ رکھ دیا کہ خاص کتاب اللہ پر کوئی اضافہ فرض اور رکن کا خبرِ واحد کے ذریعے نہیں کر سکتے۔

لیکن ضرورت پڑنے پر حنفیہ خاصِ کتاب اللہ پر خبرِ واحد یا قیاس کے ذریعے اضافہ کر دیتے ہیں۔مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ''

(المائدۃ۔٦)

Marfat.com

اِب یہاں اللہ تعالیٰ کا حکم تو یہ ہے کہ ''وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِکُمْ''

''تم اپنے سروں پر مسح کرلو''

اِس آیت کا منشاء تو یہ ہے کہ اِس قدر مسح کرلو، جس سے یہ کہا جاسکے کہ فلاں شخص نے سر پر مسح کرلیا۔ چاہے ایک بال کا، دو بال کا یا تین بال کا مسح ہو جائے تو مسح ہو گیا۔ لیکن حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ

چوتھائی سر کا مسح ہونا چاہیئے۔

شافعیہ کا اعتراض یہ ہے کہ یہ ''چوتھائی'' کا لفظ کہاں سے آ گیا۔

حنفیہ جواب دیتے ہیں کہ اِس کی بنیاد وہی حدیث ہے جسے مغیرہ بن شعبہ حضور ﷺ سے روایت کرتے ہیں۔

کہ نبی ﷺ ایک دِن ایک قوم کے کھنڈرات سے گزرے، آپ نے پیشاب کیا اِس کے بعد آپ نے وضو کیا۔ آپ نے سر کے پہلے چوتھائی حصہ کا مسح کیا۔ یہاں تک تو آپ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ گویا چوتھائی حصہ کا مسح کرنا چاہیئے۔ اَب یہ خبرِ واحد ہے۔

کیا خبرِ واحد کے ذریعے آپ نے خاص کتاب اللہ پر اضافہ کیا یا نہیں؟

حنفیہ کا جواب

اِس کا جواب احناف یہ دیتے ہیں کہ ''وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِکُمْ''

اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تم سروں پر مسح کرو گے لیکن یہ معلوم نہیں ہوتا کہ مکمل سر پر مسح کرلو یا بعض پر کرلو۔ شافعیہ بھی یہ مانتے ہیں کہ مکمل سر پر مسح فرض نہیں ہے۔

اَب یہاں یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ مذکورہ آیت مطلق ہے یا مجمل ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ آیت مجمل ہے مطلق نہیں ہے۔ کیونکہ مطلق کا تقاضا تو یہ ہے کہ ایک شخص سر کے جس حصہ پر بھی مسح کرلے اس کا مسح ادا ہو جائے گا۔

تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اُس نے پورا فرض ادا کر دیا۔ مثلاً ایک شخص نے نماز میں فاتحۃ الکتاب پڑھی تو ہم یہ کہتے ہیں کہ اس نے فاتحۃ الکتاب کے ذریعے فرض ادا کر دیا۔ اگر اُس نے سورۃ الاخلاص پڑھی تو ہم کہتے ہیں کہ اُس نے سورۃ الاخلاص کے ذریعے فرض ادا کر دیا۔ اَب اِسی

Marfat.com

طرح ایک شخص اگر آدھے سر کا مسح کرتا ہے تو اس سلسلہ میں شافعیہ بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس آدھے سر میں سے چند بال کا مسح کرنا تو فرض ہے اور باقی کا مسح کرنا نفل کے درجہ میں آتا ہے۔

معلوم یہ ہوتا ہے کہ یہاں سوال مطلق کا نہیں بلکہ سوال مجمل کا ہے۔ یعنی کتاب اللہ کی آیت مقدار کے لحاظ سے مطلق نہیں ہے۔ بلکہ مقدار کے لحاظ سے مجمل ہے۔ اور قرآن مجید کی ایک آیت اگر مجمل ہے تو اُس کی تفسیر ایک خبرِ واحد کے ذریعے کی جاتی ہے۔

اس طرح حنفیہ کہتے ہیں کہ ہم نے ایک مجمل آیت کی تفسیر کی ہے۔ ہم نے خاص کتاب اللہ پر اضافہ نہیں کیا۔

دوسرا سوال

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ'' (البقرۃ۔۲۳۰)

اگر ایک شخص نے تیسری مرتبہ اپنی بیوی کو طلاق دی۔ پس اُس کے لئے جائز نہیں ہے۔ یہاں تک کہ وہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح کر لے''

اَب اِس آیت سے یہ حقیقت بالکل واضح ہوتی ہے کہ صرف دوسرے شوہر کے ساتھ نکاح کرنا ہی تحریم کے لئے کافی ہے۔ اگر دوسرے شخص کے ساتھ اُس کا نکاح ہو گیا تو پھر اُس کے بعد وہ عورت اپنے پہلے شوہر کے لئے جائز ہوگی۔ اِس لئے کہ ''حتیٰ'' کا لفظ مُنتہیٰ کے لئے ہے۔

اِس کے معنی یہ ہیں کہ وہ حرمتِ مغلظہ تین طلاقوں کے ذریعے سے ثابت ہوتی ہے۔

حرمتِ مغلظہ کی انتہا زوج ثانی کے نکاح تک ہے۔ اور زوجِ ثانی کے نکاح کے بعد وہ حرمت باقی نہیں رہی۔ حالانکہ حنفیہ یہ تسلیم کرتے اور مانتے ہیں کہ جب تک زوجِ ثانی اُس عورت کے ساتھ وطی اور مجامعت نہ کر لے۔ اِس کے بغیر وہ پہلے شوہر کے لئے حلال نہیں ہے۔ چاہے وہ اُسے طلاق ہی دے دے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ جو وطی اور مجامعت کی حد تم نے لگائی ہے۔ یہ حد بھی تو آپ نے

Marfat.com

خبرِ واحد کے ذریعے لگائی ہے۔ اور وہ خبرِ واحد یہ ہے کہ ایک عورت، جس کا نام زینب تھا۔ نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اُس نے کہا یا رسول اللہ ﷺ! رفاعہ نے مجھے طلاقِ مغلّظہ دی ہے۔ اور اُس کے بعد میں نے عبدالرحمٰن بن زبیر..... کے ساتھ نکاح کیا۔ لیکن عبدالرحمٰن بن زبیر میرے ساتھ وطی اور مجامعت پر قادر نہیں تھا۔ تو نبی ﷺ نے فرمایا

"اتریدین ان ترجعی الی رفاعة"

کیا تمہاری خواہش یہ ہے کہ تم رفاعہ کی طرف واپس ہو جاؤ۔

اُس نے کہا کہ "ہاں"

نبی ﷺ نے فرمایا کہ اُس وقت تک تم واپس نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ تمہارے ساتھ مجامعت نہ کرلے۔ یعنی مجامعت سے قبل تمہارے لئے کوئی حق نہیں کہ تم پہلے شوہر کی طرف واپس ہو جاؤ۔

تو اِسی حدیث کی بنا پر حنفیہ اور شافعیہ سب تسلیم کرتے ہیں کہ زوجِ ثانی کی وطی اور مجامعت تحلیل کے لئے لازمی ہے۔ اِس کے بغیر تحلیل نہیں ہو سکتی۔

حالانکہ قرآن مجید میں تو صرف یہ الفاظ ہیں کہ "حتیٰ تنکح زوجاً غیرہ"

یہاں وطی اور مجامعت کا ذکر نہیں ہے۔

شافعیہ اِس استدلال سے حنفیہ سے کہتے ہیں کہ کیا اِس خبرِ واحد کے ذریعے تم نے خاصِ کتاب اللہ پر فرض کا اضافہ کیا یا نہیں؟

حنفیہ کا جواب

اِس سوال کا جواب حنفیہ دو طریقوں سے دیتے ہیں۔

پہلی بات یہ ہے کہ ہم نے خبرِ واحد کے ذریعے سے وطی اور مجامعت کی شرط نہیں لگائی بلکہ یہاں ہم یہ کہتے ہیں کہ لفظ ہے "حتیٰ تنکح زوجاً غیرہ"

اِس فقرے میں ایک لفظ "زوجاً" ہے اور دوسرا لفظ "تنکح" ہے۔ اَب نکاح سے اگر ہم عقد مراد لیں تو "زوج" کے لفظ سے بھی عقد مراد ہے۔ اِس طرح قرآن مجید میں تکرار لازم آتا ہے۔ لہٰذا ہم لفظ "زوج" سے تو عقد مراد لیتے ہیں اور "تنکح" کے لفظ سے وطی اور مجامعت مراد

Marfat.com

لیتے ہیں۔ اِس لئے کہ نکاح کا لفظ ضم کے معنی میں آتا ہے یعنی پیوست کرنا اور اتصال کرنا۔

''کما نکحت ام غلام صبیھا''

جس طرح ایک لڑکے کی ماں اپنے لڑکے کو اپنے سینے کے ساتھ چمٹاتی ہے۔ لغت کے لحاظ سے نکاح کے معنی ''چمٹنا'' ہے اور وطی اور مجامعت میں چمٹنا...... معنی حقیقی ہے۔

جبکہ عقد اور لغت کے لحاظ سے معنی مجازی ہے۔

اِس لئے ہم نکاح سے وطی اور مجامعت مراد لیتے ہیں اور زوج سے مراد عقد لیتے ہیں۔

اِس لئے کہ ''حمل اللفظ علی التخصیص اولی من حمله علی التعمیم''

ایک لفظ کو ایک نئے معنی پر حمل کرنا۔ اس سے بہتر ہے کہ اُسے ایک ایسے معنی پر حمل کیا جائے جو اس کے علاوہ ایک اور لفظ سے بھی معلوم ہوتا ہو۔

ہم نے وطی اور مجامعت کا جو اضافہ کیا ہے، یہ ہم نے تنکح کے لفظ میں اضافہ کیا ہے۔ ہم نے خبرِ واحد کے ذریعے یہ اضافہ نہیں کیا ہے۔ اور اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ تنکح سے مراد عقد ہے، اُس سے مراد وطی اور مجامعت نہیں ہے تو پھر فقہائے حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اصل میں یہ خبر اگرچہ خبرِ واحد ہے لیکن خبرِ واحد کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم خبرِ واحد کی یہ ہے ''تلقته الامة باالقبول''

امت کی عظیم اکثریت نے اُسے قبول کیا اور امت کی عظیم اکثریت نے اپنے طرزِ عمل کی بنا اُس خبرِ واحد پر رکھی ہے۔ اس قسم کی خبرِ واحد، خبرِ مشہور کے حکم میں ہوتی ہے۔ یہ خبرِ واحد بھی ایسی ہی ہے کیونکہ سعید بن مسیبؓ کے علاوہ باقی تمام صحابہؓ، تابعین اور تبع تابعین کا اِس پر اتفاق ہے۔ اس لئے یہ خبرِ واحد پھر خبرِ واحد نہیں رہی بلکہ اِس خبرِ واحد کی تائید اجماع سے ہوگئی۔ اکثریت کے تعامل سے ہوگئی۔ یہ خبرِ مشہور کے حکم میں داخل ہوگئی اور خبرِ مشہور کے ذریعے خاصِ کتاب اللہ پر اضافہ کیا جاسکتا ہے۔

دوسری قسم خبرِ واحد کی یہ ہے۔ ''ولم تتلقه الامة با القبول''

تمام امت میں اُس خبر کو قبولِ عام حاصل نہ ہو اور تمام امت نے اپنے طرزِ عمل کی بنا

Marfat.com

اُس خبر پر نہ رکھی ہو۔ اِس قسم کے خبرِ واحد کے ذریعے خاص کتاب اللہ پر اضافہ نہیں کیا جا سکتا۔

خاص سے متعلق بعض اور مثالیں بھی ہیں اور اِن کی وضاحت بھی بہت زیادہ مفید ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ایک غیر شادی شدہ مرد اگر کسی غیر شادی شدہ عورت سے زنا کرے تو غیر شادی شدہ زنا کرنے والے کی سزا بطورِ حد کے سو (۱۰۰) کوڑے بھی ہیں اور ایک سال کی جلاوطنی بھی۔ اُن کا استدلال یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ

''البکر بالبکر جلد مائۃٍ و تغریب عامٍ''

''غیر شادی شدہ مرد کا زنا غیر شادی شدہ عورت کے ساتھ اُس کی حد اور اُن کی سزا سَو کوڑے ہیں اور ایک سال کی جلاوطنی ہے''

اِس حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جس طرح سَو کوڑے زنا کی سزا ہے۔ اِسی طرح ایک سال کی جلاوطنی یہ بھی زنا کی سزا ہے لیکن

حنفیہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا مِائَۃَ جَلْدَۃٍ''

(النور۔۲)

''زنا کرنے والی عورت اور زنا کرنے والے مرد کو تم اِن میں سے ہر ایک کو سَو کوڑے مارو''

اَب یہاں پر ''فاجلدوْ'' میں حرف ''ف'' ایک ''حرفِ خاص'' ہے اور ایک معلوم متعین معنیٰ کے لئے حرف ''ف'' وضع کیا گیا ہے۔ اور وہ معنیٰ یہ ہے کہ یہ سَو کوڑے پوری پوری سزا ہے۔ اَب اگر ہم اِس حدیث کی بنا پر یہ تسلیم کرلیں کہ سَو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی یہ دونوں مجموعی طور پر غیر شادی شدہ زانی کے لئے پوری سزا ہے۔ تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ خبرِ واحد کے ذریعے سے کتاب اللہ پر ایک قسم کا اضافہ لازم آئے گا۔

اِس لئے کہ قرآن مجید کی آیت تو صاف طور پر تصریح کرتی ہے کہ زنا کی سزا صرف سَو کوڑے ہیں لیکن حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صرف سَو کوڑے تو زنا کی سزا کا ایک جزو ہے اور

Marfat.com

زنا کی سزا کا ایک جزو اور بھی ہے اور وہ ایک سال کی جلاوطنی ہے۔ اس طرح یہ حدیث جو خبرِ واحد ہے، کتاب اللہ کی اس آیت کے بالکل مقابل آجائے گی۔ اسی بنا پر
فقہائے حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ سو کوڑے تو ہے ہی حدِ شرعی لہٰذا کسی حکومت یا عدالت کو کسی حالت میں یہ حق حاصل نہیں ہے کہ ان سو کوڑوں کی سزا کو ساقط کردے۔ کوئی بھی حاکم اپنی صوابدید پر اس شرعی سزا میں اور اس شرعی حد میں کمی بیشی نہیں کرسکتا۔ لیکن ایک سال کی جلاوطنی حدِ شرعی نہیں ہے۔ بلکہ یہ سزا بطورِ تعزیر کے ہے۔ اور تعزیر کا معاملہ یہ حاکمِ وقت کی صوابدید پر موقوف ہے۔ وہ اگر مصلحت سمجھتا ہے تو تعزیر کے طور پر سزا دے بھی سکتا ہے اور سزا کو روک بھی سکتا ہے۔ تعزیر کو نافذ کرنا یا اُسے روکنا حاکمِ وقت یا عدالت کی صوابدید پر ہے۔ حدِ شرعی کے طور پر جو سزا ہوتی ہے اُسے لازماً نافذ کرنا پڑتا ہے۔ اسی بنا پر ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے ایک غیر شادی شدہ زنا کار کو سزا دی اور اُسے ایک سال تک جلاوطن کیا۔ اُس کے بعد وہ شخص دارالحرب میں چلا گیا، مرتد ہوگیا تو حضرت عمرؓ نے قسم کھائی کہ آئندہ میں کسی شخص کو جلاوطنی کی سزا نہیں دوں گا۔ اس سے یہ بات بالکل واضح ہوتی ہے کہ جلاوطنی کی سزا بطورِ حدِ شرعی کے نہیں ہے بلکہ بطورِ تعزیر کے ہے۔

مہر کا مسئلہ

عورت سے نکاح کیلئے مہر کی شرعاً کوئی تحدید یا تعین ہے یا مہر کے لئے شرعاً کوئی خاص حد مقرر نہیں ہے؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ نکاح دیگر مالی عقود کی طرح ہے۔ جس طرح بیع، شریٰ اور اس قسم کے دیگر مالی عقود ہیں۔ جس طرح اُن مالی عقود میں اجرت یا قیمت یا ثمن کا تعین جانبین کی مرضی پر ہوتا ہے۔ اور جانبین کی صوابدید پر ہوتا ہے۔ شریعت کی طرف سے کوئی خاص اجرت متعین نہیں ہے۔ بیع کے سلسلے میں کوئی خاص قیمت اور ثمن متعین نہیں ہے۔ بلکہ اس سلسلہ میں قیمت، اجرت یا ثمن کا تعین سراسر متعاقدین کی مرضی پر موقوف ہے۔ اسی طریقے سے نکاح بھی ایک عقدِ مالی ہے۔ اور اس میں بھی گویا کہ مال بطورِ ایک معاوضے کے واجب ہے۔ نکاح میں مہر کا تعین شریعت کی طرف سے نہیں ہے بلکہ مہر کا تعین سراسر شوہر اور بیوی کی رضامندی اور اُن کی صوابدید پر

Marfat.com

موقوف ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ

''کل ماصح جعلہ ثمناً صح جعلہ مہراً''

''ہر وہ چیز جو بیع اور شریٰ میں ثمن ہو سکتی ہے وہ نکاح میں مہر بھی ہو سکتی ہے۔ چاہے ایک روپیہ ہو، چاہے ایک آنہ ہو یا دو آنے ہو۔ لیکن

حنفیہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ أَزْوَاجِهِمْ'' (الاحزاب۔۵۰)

''کہ بے شک ہمیں معلوم ہے اور ہم جانتے ہیں کہ اُس چیز کو جو ہم نے مقرر کیا ہے ان شوہروں پر اپنی بیویوں کے بارے میں۔'' اَب یہاں پر لفظ ''فرض'' ہے۔ اور اِس کے ساتھ ساتھ لفظ ''نا'' آیا ہے۔ ''فَرَضْنَا'' کا لفظ ایک لفظِ خاص ہے اور ایک معلوم متعین معنیٰ کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور وہ معلوم متعین معنی ''تقدیر'' کا ہے۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے اندازہ کیا ہے مہر کے بارے میں، ہم نے ایک اندازہ کیا ہے، اُس اندازے کو ہم جانتے ہیں اور ہم سمجھتے ہیں۔

اِس سے یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ بہر حال شریعت کی طرف سے مہر کا ایک اندازہ مقرر ہے۔ اور شریعت کی طرف سے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے مہر کی ایک تقدیر طے ہے۔ اَب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اُس تقدیر اور تعیّن کی کیا کیفیت ہے اور کتنی ہے؟ اُس کی تفصیل ایک حدیث شریف میں آئی ہے۔

نبی علیہ الصلوۃ والسلام نے فرمایا کہ ''لا مہر لا قل من عشرۃ دراھم''

''دس روپے سے کم مہر نہیں ہے'' اِس لحاظ سے ہم کہتے ہیں کہ کم از کم دس روپے مہر تو مقرر ہے۔ شرعی دس روپے سے مہر کم ہو ہی نہیں سکتا۔ اِس میں اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ جہاں تک بھی ہو۔ اضافے اور زیادت میں کوئی قانونی تحدید نہیں ہے۔ یہاں تک کہ حضرت عمرؓ نے اپنے اختیارات سے جب مہر کی تحدید کرنی چاہی اور آپ نے فرمایا کہ اگر مہر میں اضافہ ایک اچھی چیز ہوتی ہے تو نبی ﷺ اپنی بیویوں کے متعلق اور اپنی لڑکیوں کے بارے میں زیادہ مہر کو باندھ دیتے

Marfat.com

اور اُس میں اضافہ کرتے۔

ایک بوڑھی عورت خود کھڑی ہوئی اور اُس نے کہا اے عمر! تجھے کیا حق حاصل ہے کہ اللہ تعالیٰ کی آیت کے موجود ہوتے ہوئے مہر کی تحدید کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تو یہ فرمایا ہے کہ

"وَاِنْ اَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَّاٰتَيْتُمْ اِحْدٰهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَيْئًا" (النساء۔۲۰)

اور اگر تم ارادہ کرتے ہو ایک بیوی کی بجائے دوسری بیوی کے لے آنے کا اور بیوی کے بدلنے کا، بیوی کو طلاق دینا چاہتے ہو اور تم نے ان میں سے ایک کو بہت بڑی مقدار میں مال بھی مہر میں دے رکھا ہو تو تم اُس (مہر) میں سے کسی چیز کو واپس نہ لو"

اَب اِس آیت سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مہر میں بہت زیادہ مال بھی دیا جا سکتا ہے۔ بہت زیادہ دولت بھی دی جا سکتی ہے۔ جس پر قنطار کا اطلاق ہوتا ہو۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ یہ بوڑھی عورت عمرؓ سے زیادہ سمجھتی ہے۔ اور اِس کے بعد انہوں نے کہا کہ میں اب اپنے ارادے سے باز آیا، میں مہر کی قانونی تحدید نہیں کرتا۔

بہر حال حضرت عمرؓ کی وہ بات تو اخلاقی ہدایت کے طور پر اپنی جگہ پر موجود ہے کہ مہر اس حد تک مقرر کرنا چاہیئے جسے شوہر ادا کر سکتا ہو۔ البتہ اختلاف اِس امر میں ہے کہ بابِ نکاح میں مہر کے وجوب تعین کی بنیاد کیا ہے۔ کیا یہ ابتداء حقِ شرع کی بنا پر ہے یا یہ ابتداء حقِ زوجہ کی بنا پر ہے؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ مہر کا تقرر عقدِ نکاح میں حقِ زوجہ کی بنا پر ہے۔ جس طریقے سے بیع اور شریٰ میں قیمت اور ثمن کا تعین یا محنت کے لئے اجرت کا تعین مزدور اور بائع کے حق کی بنا پر ہوتا ہے۔ بائع اور مزدور جس مقدار پر بھی راضی ہو جائیں، بس وہی اجرت، وہی ثمن اور وہی قیمت ہے۔

اِسی طریقے سے مہر کا تقرر اور مہر کا وجوب عقدِ نکاح میں حقِ زوجہ کی بنا پر ہے۔ اَب بیوی جس حد پر بھی راضی ہو جائے، چاہے ایک پیسہ یا ایک آنہ کیوں نہ ہو، بس وہی مہر ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ابتدا مہر کا وجوب اور مہر کا تقرر حقِ شرع کی بنا پر ہے۔ بات اصل میں یہ ہے کہ نکاح ایک ایسا رشتہ ہے۔ جس کی اہمیت شریعت کے نزدیک بہت زیادہ ہے۔ شریعت یہ چاہتی ہے کہ یہ رشتہ مرتے دم تک برقرار رہے اور معمولی معمولی وجوہات یا عذرات کی بنا پر اس

Marfat.com

رشتے کو ختم نہ کیا جائے۔ اب اگر مفت میں یہ نکاح ہو یا معمولی سے پیسوں کی بنا پر یہ نکاح ہو تو پھر نکاح کی اہمیت شوہر پر ظاہر نہیں ہو سکتی۔

ہو سکتا ہے کہ وہ جلدی جلدی طلاق دے بیٹھے۔ اِس لئے کم از کم مہر میں اُس مقدار کا تعین کرنا چاہیئے جس مقدارِ مال کی شریعت کی نگاہ میں کوئی قدر و قیمت ہو۔ تاکہ اِس بنا پر شوہر کو نکاح کے رشتے کی اہمیت معلوم ہو جائے۔ اور کم از کم وہ مال جس کی قدر و قیمت شریعت کی نگاہ میں ہے وہ سرقہ کا نصاب ہے۔ یہ کم از کم اتنا مال ہے جس کی وجہ سے ایک شخص کے ہاتھ کو کاٹ دیا جائے۔ سرقہ کا نصاب دس درہم ہے۔ دس روپے کی اہمیت شریعت کی نگاہ میں اتنی ہے۔ کہ دس درہم کے چرانے کی بنا پر ایک انسان کا ایک عضو ختم کر دیا جاتا ہے، اُسے کاٹ دیا جاتا ہے۔ اب اسی اصول پر بہت زیادہ مسائل متفرع ہیں۔ مثلاً

شافعیہ کہتے ہیں کہ طلاق میں سے کوئی قسم بھی ایسی نہیں ہے جو بِدعی ہے۔ بلکہ ہر قسم کی طلاق بالکل جائز ہے۔ طلاق میں ہم یہ تقسیم نہیں کرتے کہ یہ طلاق احسن ہے، یہ طلاق حسن اور یہ طلاق بدعی ہے۔ اُن کے نزدیک نکاح کی حیثیت ایک مقدس رشتے کی نہیں ہے۔ بلکہ نکاح کی حیثیت عقدِ مالی کی ہے۔ جس طرح مالی عقود میں جانبین تو عقدِ مالی کو فسخ کر سکتے ہیں۔ تو اسی طرح شوہر اور بیوی چاہیں تو طلاق کے ذریعے اِس عقد کو ختم کر سکتے ہیں۔ اِس میں ایک طلاق ہو، دو طلاق ہوں، تین طلاق ہوں اِس کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ لیکن

حنفیہ کہتے ہیں کہ نکاح کا رشتہ ایک مقدس اور نہایت اہم رشتہ ہے۔ اور جب تک ممکن ہو اس رشتے کو نباہا جائے اور بغیر کسی شدید ضرورت کے اِس رشتے کو کاٹنا صحیح نہیں ہے۔ نبی ﷺ کا ارشاد ہے کہ

"ابغض الحلال الی اللہ (عزوجل) الطلاق"

(سنن ابی داؤد باب فی کراہیۃ الطلاق)

"تمام مباحات اور تمام جائز امور میں سے اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ ناپسندیدہ فعل طلاق ہے۔"

طلاق کا اقدام اُس وقت کیا جائے جب شدید ضرورت ہو۔ اب ضرورت جب ایک

Marfat.com

طلاق پر پوری ہو سکتی ہے تو بغیر ضرورت کے تین طلاق دے دینا یا حیض کی حالت میں طلاق دے دینا یہ خواہ مخواہ کی طلاق بدعی ہے۔

مسئلہ (رضاعت)

یہ ایک مسئلہ ہے کہ اگر ایک بچہ دو سال سے کم ہے اور اُس بچے نے کسی عورت کا دودھ پی لیا تو رضاعت کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ دودھ پلانے والی عورت اُس بچے کی ماں بن گئی، دودھ پلانے والی عورت کا شوہر اُس بچے کا باپ بن گیا اور دودھ پلانے والی عورت کے رشتہ دار اور اقربا اُس بچے کے رشتہ دار اور اقرباء ہو گئے۔ دودھ پلانے والی عورت کے لڑکے اور لڑکیاں اُس بچے کے بہن اور بھائی ہو گئے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دودھ کی کیا مقدار ہے جس کے پینے کے بعد رضاعت کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اس کے لئے کوئی مقدار ہے یا نہیں؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ اس کے لئے مقدار ہے۔ ایک بچہ اگر پانچ مرتبہ کسی عورت کی چھاتی سے دودھ پیئے اور ہر ایک مرتبہ وہ بچہ بالکل سیر ہو جائے۔ اِس کے بعد حرمت ثابت ہوتی ہے۔ لیکن کہیں ایک دو مرتبہ بچے نے ایک عورت کی چھاتی سے دودھ پی بھی لیا تو اِس سے حرمت ثابت نہیں ہوتی جب تک کہ پانچ مرتبہ نہ پیئے اور ہر ایک مرتبہ بالکل سیر نہ ہو جائے۔ اب اِس سلسلہ میں امام شافعیؒ کی ایک منفی دلیل ہے اور ایک مثبت دلیل ہے۔

منفی دلیل تو اُن کی یہ ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ

''لا تحرم المصعة والمصتان ولا الا ملاجة ولا الا ملاجتان''

ایک بچہ اگر ایک مرتبہ عورت کی چھاتی کو چوس لے یا دو مرتبہ چوس لے تو اِس سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ اِسی طریقے سے عورت اگر بچے کے منہ میں ایک مرتبہ اپنی چھاتی دے دے یا دو دفعہ دے دے تو اِس سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ پہلے پہلے قرآن مجید کی آیت یوں تھی۔

''وامھتکم التی عشر رضعاتٍ معلوماتٍ ارضعنکم''

اور حرام ہیں تم پر تمہاری مائیں جنھوں نے تمہیں دودھ دیا ہے دس دفعہ معلوم۔ یعنی

Marfat.com

بتعین دس دفعہ رضاعت۔ رضاعتِ معلومات یہ ہیں کہ دس دفعہ بالکل وہ بچہ سیر ہو جائے۔ پھر حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ

''ثم نسخ ذالک بخمس رضعاتٍ معلوماتٍ''

اِس کے بعد ''عشر رضاعةِ معلومات'' کا حکم منسوخ ہو گیا اور اِس کے مقام پر یہ آیت آئی

''وامھٰتکم التی ارضعنکم خمس رضعاتٍ معلومات''

حرام ہیں تمہارے اوپر تمہاری مائیں جنہوں نے تمہیں پانچ مرتبہ سیر کرنے والا دودھ پلایا ہو۔ جس کی وجہ سے بچہ بالکل سیر ہو گیا۔ پھر حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ

''و الامر علیٰ ذالک حتی توفی نبی اللہ صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم''

اس کے بعد آیت یوں ہی رہ گئی یہاں تک کہ نبی ﷺ کا انتقال ہو گیا۔ حضرت عائشہؓ کے قول سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی ﷺ کے آخری دور تک اِسی پر عمل درآمد رہا کہ ایک بچہ جو پانچ مرتبہ دودھ پی لے اور ہر مرتبہ سیر بھی ہو جائے تو اِس کے بعد پھر حرمت ثابت ہو گی۔

لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ بے شک یہ حضرت عائشہؓ کا قول تو ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ آیت یوں ہو گئی۔

''وامھٰتکم التی ارضعنکم خمس رضعاتٍ معلوماتٍ''

لیکن جس قرآنِ مجید کو حضرت عثمانؓ کے زمانے میں مرتب کیا گیا ہے۔ بہت سے شہادتیں قرآنِ مجید کی ترتیب پر لی گئیں۔ اُس میں آیت یہ ہے کہ

''وامھٰتکم التی ارضعنکم''

وہاں نہ عشرہ رضاعت معلومات کی قید ہے اور نہ خمس رضاعت معلومات کی قید ہے۔

اب ''ارضعنکم'' سے صرف یہ چیز معلوم ہوتی ہے کہ صرف دودھ پلانا حرمت کو ثابت کرتا ہے۔ چاہے وہ دودھ تھوڑا ہو یا بہت ہو۔ ایک مرتبہ ہو، دو مرتبہ ہو، دس مرتبہ ہو، بیس مرتبہ ہو۔ قرآن مجید کی یہ آیت تقاضا کرتی ہے کہ صرف دودھ پلانے سے حرمت ثابت ہو اور اِس

Marfat.com

میں پانچ مرتبہ یا دس مرتبہ کی قید نہ ہو۔ اگر ہم حضرت عائشہؓ کے اِس بیان کی بنا پر یہ کہہ دیں کہ جب تک پانچ مرتبہ دودھ نہ پلایا جائے، اُس وقت تک حرمت ثابت نہیں ہوگی۔ تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ پھر تو خاص کتاب اللہ پر خبرِ واحد کے ذریعے اضافہ ہوا۔ اور خبرِ واحد کے ذریعے سے خاص کتاب اللہ پر اضافہ نہیں کیا جا سکتا۔

اسی بنا پر حنفیہ کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کا قول اصل میں اُس دور اور اُس زمانے کے متعلق ہے جب کہ ابھی تک اِس کے متعلق تنسیخ حکم نہیں آیا تھا۔ اِس کے بعد قرآن مجید کی آیت یوں ہوگئی کہ

''وامھتکم التی ارضعنکم'' اور ''خمس رضعاتٍ معلومات'' کی قید بھی منسوخ ہوگئی۔ لیکن حضرت عائشہ کو اِس دوسرے مرتبہ کی تنسیخ کا علم نہ ہو سکا۔

اِسی طرح اسی حدیث کا معاملہ ہے۔

''لا تحرم المصئه ولا المصتان ولا الا ملاجه ولا الا ملاجتان''

اِس حدیث کا تعلق بھی اُس دور اور اُس زمانے سے ہے جب کہ دس مرتبہ دودھ پلانا یا پانچ مرتبہ دودھ پلانا یہ حرمت کے لئے ضروری تھا۔ لیکن بعد میں جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ آیت آگئی کہ ''امھتکم التی ارضعنکم''

تو اِس سے یہ حقیقت معلوم ہوگئی کہ صرف دودھ پلانا ہی موجب حرمت ہے چاہے ایک مرتبہ ہو چاہے دس مرتبہ ہو۔ اِس کے ساتھ ساتھ نبی ﷺ کی ایک اور حدیث بھی ہے۔ جس میں حضور فرماتے ہیں کہ

''یحرم من الرضاعة ما یحرم من النسب''

دودھ پلانے کی وجہ سے وہ چیز حرام ہوتی ہے جو نسب کی بنا پر حرام ہوتی ہے۔

نبی ﷺ کی اِس حدیث میں ''رضاعت'' کے ساتھ کوئی قید نہیں ہے۔

وضو میں نیت اور ترتیب

اسی طریقے سے اِس بات پر بھی بحث ہوئی ہے کہ وضو میں نیت اور ارادہ فرض ہے یا

Marfat.com

نہیں ہے؟۔اور اِسی طریقے سے یہ ترتیب کہ پہلے چہرے کو دھو لینا، پھر ہاتھوں کو کہنیوں تک دھونا۔ پھر سر پر مسح کرنا۔ پھر پیروں کا دھو دینا اعضائے وضو میں یہ ترتیب فرض ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نیت بھی فرض ہے اور اعضاء وضو کے درمیان جو ترتیب ہے وہ بھی فرض ہے۔ مسئلہ اگر ایک شخص کہیں دور دراز کے سفر سے اپنے گھر آیا۔ اور اُس شخص نے صرف اپنے ہاتھوں کو ٹھنڈا کرنے کے لئے پانی اپنے ہاتھوں، چہرے اور پاؤں پر ڈالا اور سر پر ہاتھ پھیر لیا۔ وضو کی نیت سے نہیں بلکہ پاؤں اور جسم کو ٹھنڈا کرنے کی غرض سے ایسا کیا۔ اَب یہ شخص نماز پڑھ سکتا ہے یا نہیں پڑھ سکتا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ شخص نماز نہیں پڑھ سکتا۔ اس لئے کہ اِس شخص نے اگر چہرے کو دھویا ہے۔ ہاتھوں کو کہنیوں تک دھویا ہے، پیروں پر پانی بہایا ہے یا سر پر مسح کیا ہے تو اِس شخص نے یہ کام نماز کے ارادے سے نہیں کیا۔ بلکہ صرف اپنے جسمانی اعضاء کو ٹھنڈک پہنچانے کے لئے یہ فعل سرانجام دیا ہے۔ چونکہ یہاں نیت موجود نہیں ہے اور ارادہ موجود نہیں ہے تو اس شخص کا وضو نہیں ہوا۔ اور یہ شخص نماز نہیں پڑھ سکتا۔ اِس کے وضو کے لئے نیت شرط اور ضروری ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایک شخص نے جب چہرے پر پانی بہایا ہے جس ارادے سے بھی ہو اور ایک شخص نے ہاتھوں کو کہنیوں تک دھولیا ہے۔ جس ارادے سے بھی ہو، ایک شخص نے سر پر مسح بھی کیا ہے اور ٹخنوں تک پاؤں بھی دھو لیے ہیں۔ تو بس اُس شخص کا وضو ہو گیا اور وہ نماز پڑھ سکتا ہے۔ وضو کے لئے نیت اور ارادے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اَب شافعیہ یہ فرماتے ہیں کہ بخاری شریف میں پہلی حدیث حضرت عمرؓ سے روائت ہے، جس میں نبی ﷺ کا ارشاد ہے

''**انما الاعمال بالنیات**'' ''بات اِس کے سوا کچھ نہیں کہ تمام اعمال اور تمام عبادات کا دارومدار نیت پر ہے''۔

''**وانما لامرءٍ مانویٰ**''

اور ایک شخص کے لئے وہ کچھ ہے جس کی اُس نے نیت کی۔

یہاں ''انما'' کا لفظ ہے۔ ''انما'' کے ذریعے سے حصر ثابت ہوتا ہے۔ ''انما'' کے لفظ

Marfat.com

سے یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ ارادے اور نیت کے بغیر سرے سے اعمال کی صحت نہیں ہے۔ اور سرے سے اعمال کا وجود نہیں ہے۔ اسی طریقے سے ترتیب وضو سے متعلق مباحث یہ ہیں۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے

''ان الله لا یقبل صلوٰة عبدٍ حتی یضع الطهور مواضعه فیغسل وجهه و یدیه الیٰ مرفقیه و یمسح براسهٖ و یغسل رجلیه او کما قال علیه الصلوة والسلام''

اللہ تعالیٰ کسی شخص کی نماز کو قبول نہیں کرتا جب تک کہ وہ اپنے طریقے سے وضو نہ کرے اور طریقے سے وضو کا مطلب حضور علیہ السلام نے یہ بیان فرمایا ہے کہ پہلے وہ چہرہ دھولے پھر اس کے بعد ہاتھ دھولے کہنیوں تک، پھر سر پر مسح کرلے اور اِن کے بعد پیر دھولے۔

اِس حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اُس وقت تک اللہ تعالیٰ کسی شخص کی نماز قبول نہیں کرتا جب تک وہ اُس ترتیب سے وضو نہ کرلے جو مقرر کی گئی ہے۔

اس سے یہ حقیقت بالکل واضح ہوگئی کہ ترتیب وضو کے لئے شرط ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے جو حکم دیا ہے وہ تو صرف یہی ہے کہ

''فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ'' (المائدہ۔۶)

اَب یہاں جو حکم ہے وہ غسل اور مسح کا ہے۔ ''غسل'' کا لفظ بھی لفظِ خاص ہے۔ ایک مخصوص معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ ہے پانی کا بہانا۔ اِسی طرح ''مسح'' کا لفظ بھی خاص ہے اور ایک متعیّن معنی کے لئے موضوع کیا گیا ہے، اور وہ ہے ایک تَر ہاتھ کو سر پر پھیرنا۔

قرآن مجید کی یہ آیت تقاضا کرتی ہے کہ صرف اِن تین اعضاء کا دھولینا اور صرف سر پر مسح کرلینا یہ اللہ تعالیٰ کے احکام کی تعمیل کے لئے کافی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں اِس کے ساتھ یہ تذکرہ نہیں کیا ہے کہ تمہارا ارادہ ہے یا تمہارا ارادہ نہیں ہے۔ تم نے کس ارادے اور کس نیت سے ان تین اعضاء پر پانی بہایا اور تم نے کس ارادے اور کس نیت سے سر پر مسح کیا۔ بلکہ اللہ تعالیٰ یہ فرماتا ہے کہ یہ کام تم کرو۔

Marfat.com

اب اگر ہم اِس حدیث شریف کی بنا پر یہ کہیں کہ نیت اور ارادہ بھی شرط ہے اور اِس حدیث کے ذریعے سے ہم خاص کتاب اللہ پر شرط کا اضافہ کریں تو خاص کتاب اللہ پر شرط کا اضافہ ہم خبرِ واحد کی بنا پر نہیں کر سکتے۔ اِس بنا پر ہم یہ کہیں گے کہ صرف اِن تین اعضا کا دھو لینا اور سر پر مسح کر لینا فرض ہے اور نیت سنّت ہے۔ حدیث کو ہم سُنّت پر محمول کر لیں گے۔ قرآن مجید میں غسل اور مسح کا جو ذکر آیا ہے، اُس کو ہم فرض پر محمول کریں گے۔ اگر ایک شخص نے نیت نہیں کی تو اِس وضو کی وجہ سے اُس شخص کو ثواب نہیں مل سکتا لیکن اِس وضو کو نماز کا ذریعہ بنایا جا سکتا ہے اور اِس وضو سے نماز کو ادا کیا جا سکتا ہے۔

شافعیہ اس پہ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ قرآن مجید میں تو اللہ تعالیٰ کا ارشاد تیمّم کے بارے میں ہے کہ

''فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً''

اگر تم وضو یا غسل کے محتاج ہو جاؤ اور تمہیں پانی نہیں ملا یعنی پانی کے استعمال پر تم قادر نہ ہو تو تم پاکیزہ خاک پر اور زمین کے رُخ پر تم تیمّم کرو۔ تیمّم کی تشریح کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه''

پس اپنے چہروں پر مسح کر لو اور اِسی صعیدِ طیّب میں سے اپنے ہاتھوں پر مسح کر لو۔ یہاں بھی نیت اور ارادے کا ذکر نہیں ہے۔ بلکہ صرف یہ حکم ہے کہ تم چہرے اور ہاتھوں پر مسح کر لو۔ حالانکہ

حنفیہ اور شافعیہ دونوں متفق ہیں کہ ارادے اور نیت کے بغیر تیمّم نہیں ہو سکتا۔ تیمّم اُس وقت صحیح ہو سکتا ہے کہ اگر ایک شخص نماز کے ارادے سے اور رفع حدث کے ارادے سے تیمّم کرلے۔ اگر وہ اِسی طریقے سے مسح کرلے اور اُس کی نیت نہ ہو، ارادہ نہ ہو تو اُس کا تیمّم نہیں ہو سکتا۔ اَب جس طرح تیمّم میں نیت شرط ہے۔ اِسی طرح وضو میں بھی نیت شرط ہے۔

حنفیہ کی طرف سے اِس کے دو جوابات ہیں۔ ایک جواب یہ ہے کہ لغت میں تیمّم کے معنی ہیں قصد اور ارادہ۔ چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے

Marfat.com

وما ادری اذا یممت ارضا

اُرید الخیر ایهما یلینی

جب میں کسی خاک پر جانے کا ارادہ کرتا ہوں اور میرا ارادہ بھلائی کا ہوتا ہے تو مجھے پتہ نہیں ہے کہ ان دو چیزوں میں سے کون سی چیز مجھے پہنچے گی۔ میں بھلائی کو پالوں گا یا مجھے راستے میں برائی ملے گی۔

تیمّم کا لغوی معنی ہے قصد و ارادہ۔ طریقہ اور قاعدہ یہ ہے کہ جتنے بھی شرعی معنی اور شرعی اصطلاحات ہیں، ان کے لغوی معانی معتبر ہوتے ہیں۔ تو اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس طریقے سے معنی لغوی میں ارادہ اور نیت معتبر ہے، اِسی طریقے سے تیمم میں بھی شرعاً ارادہ اور نیت معتبر ہے۔ بخلاف وضو کے کہ وضو کے لغوی معنی میں ارادے اور نیت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اِس بنا پر آپ حضرات وضو کا قیاس تیمم پر نہیں کر سکتے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ وضو پانی کے ذریعے سے کیا جاتا ہے اور تیمّم مٹی کے ذریعے سے کیا جاتا ہے۔ مٹی بجائے خود صفائی پیدا کرنے والی نہیں ہے بلکہ چہرے کو آلودہ کرنے والی ہے اور ہاتھوں کو آلودہ کرنے والی ہے۔ جب تک قربت کا ارادہ نہ ہو، صلوٰۃ کی ادائیگی کا ارادہ نہ ہو اُس وقت تک مٹی کے استعمال میں طہارت کا معنی پیدا نہیں ہو سکتا۔ لیکن پانی تو بذاتِ خود صفائی کو پیدا کرنے والا ہے۔ بذاتِ خود وہ مطہر ہے اور طہور طبعی ہے۔ اِسی بنا پر قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''وَ اَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا'' (الفرقان۔۴۸)

اور ہم نے آسمان سے وہ پانی نازل کیا جو مفیدِ طہارت ہے۔

اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وضو میں نیت اور ارادے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ پانی اپنی طبیعت کے لحاظ سے اور اپنے جوہرِ ذات اور جوہرِ ماہیت کے لحاظ سے طہارت پیدا کرنے والا ہے۔ لیکن ارادے اور نیت کے بغیر مٹی طہارت پیدا کرنے والی نہیں ہے۔ اِس بنا پر حنفیہ کہتے ہیں کہ تیمّم میں ارادہ اور نیت تو شرط ہے لیکن وضو اور غسل وغیرہ میں نیت شرط نہیں ہے۔

ترتیب کے متعلق حنفیہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

Marfat.com

''فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ اَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ وَ اَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ''(المائدہ۔٦)

یہاں لفظ''فا'' صرف''اَغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ'' پر داخل نہیں ہے بلکہ یہاں حرف''و'' بھی موجود ہے۔''و'' کے ذریعے سے اعضائے ثلاثہ کا غسل اور سر کا مسح اِن ساری چیزوں کو جمع کیا گیا ہے اور پھر اِس مجموعے پر''فا'' داخل ہے۔اِس لئے کہ''الجمع بحرف الجمع کا لجمع بلفظ الجمع''

یعنی''و'' حرف جمع ہے۔اِس کے ذریعے سے مختلف اور متفرق اشیاء کو جمع کیا جاتا ہے۔''و'' کے ذریعے سے مختلف اشیاء کو جمع کرنے کی مثالیں اللہ تعالیٰ فرمایا ہے

''یَآ اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْآ اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا....وهذا لمجموعه''

تم اِس مجموعے کا غسل اور مسح کرلو۔اِس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ نماز کے ارادے سے اٹھنے کے بعد اَب ان اعضائے ثلاثہ کا غسل اور سر کا مسح ہونا چاہیئے۔اَب اِن اعضائے ثلاثہ میں کون سا مقدم ہے۔کون سا مؤخر ہے؟اِس کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔

قرآن مجید کی یہ آیت دلالت کرتی ہے اِس بات پر کہ ایک شخص جب مطلق طور پر اعضائے ثلاثہ کو دھولے اور سر پر مسح کرلے،چاہے جس ترتیب سے بھی ہو،اُس شخص نے اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل کی اور اُس شخص کا وضو ہوگیا۔اَب ہم نبی ﷺ کی اِس حدیث کے ذریعے سے اِس پر ترتیب کا اضافہ نہیں کرسکتے کہ ترتیب بھی شرط ہے۔

فرض کیجئے کہ ایک شخص نے پیر دھولئے،چہرہ بعد میں دھولیا پھر ہاتھوں کو دھولیا اور اِس کے بعد پھر سر پر مسح کرلیا۔تو ہم یہ کہیں گے کہ اِس شخص نے سنت کو ترک کیا،ترتیب کو ترک کیا اِس وجہ سے اِس شخص کے ثواب میں اور فضیلت میں نقصان آیا لیکن اِس کی نماز ہوسکتی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اِس شخص کی سرے سے نماز ہی نہیں ہوسکتی۔

اِسی طریقے سے مختلف قسم کے احکام ہیں اور انہی اصولوں کی بنا پر وہ آپس میں مرتب ہوتے رہتے ہیں اور آپس میں اِسی طریقے سے اختلافات بھی موجود ہیں۔

Marfat.com

عام کی بحث

عام کی تعریف یہ ہے

"لفظ ینتظم جمعاً من المسمیات"

"یہ ایک لفظ ہے جو متناول ہے اور شامل ہوتا ہے ایک جماعت کو مسمیات میں سے"
یعنی معانی، مسمیات اور مفہومات کی ایک جماعت کو یہ شامل ہوتا ہے۔ احاد اور افراد کی ایک جماعت کو شامل ہوتا ہے۔ اَب عام اِس کے کہ شمول لفظی ہو یا معنوی ہو۔

لفظی شمول

اِس کا مطلب یہ ہے کہ اُس لفظ میں ایسے امارات اور علامات موجود ہیں جن کی بنا پر ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ اِس لفظ کے مفہوم میں شمول اور جمعیت ہے۔ مثلاً مشرکون اور مسلمون کے الفاظ۔ اَب مسلمون اور مشرکون کے الفاظ کو ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ عام لفظاً اور معناً ہے۔ اِس لئے کہ مسلمون اور مشرکون میں "واؤ، نون" موجود ہے۔ "واؤ، نون" ایک ایسی علامت ہے جس سے ہم جمعیت اور شمول کو معلوم کر سکتے ہیں۔ یہاں بہت سے مسلمان اور بہت سے مشرک مراد ہیں۔

معنوی شمول

یا یہ ہے کہ وہ شمول معناً ہوگا یعنی لفظ میں تو کوئی ایسی علامت نہ ہوگی جس سے ہم جمعیت اور شمول کا معنی فہم کر سکیں لیکن معنوی لحاظ سے وہ متعدد چیزوں کو شامل ہوگا مثلاً "من" اور "ما"۔

"من" اور "ما" ایسے الفاظ ہیں کہ ان کے لفظ میں جمعیت اور شمول کی کوئی علامت نہیں ہے اور جمعیت اور شمول کا کوئی قرینہ نہیں ہے لیکن معنی کے لحاظ سے بہت سی چیزوں کو "ما" اور "من" شامل ہو سکتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ ایک قید یہ بھی ہے کہ

"بوضعٍ واحدٍ" یعنی

"العام لفظ ینتظم جمعاً من المسمیات لفظاً اومعناً بوضعٍ واحدٍ"

Marfat.com

ایک ہی وضع سے یہ لفظ متعدد چیزوں کو متناول ہو۔ ایک ہی وضع سے، اِس کے ذریعے سے مشترک سے احتراز آیا۔ مشترک بھی ایک لفظ ہے اور وہ متعدد امور کو شامل ہے لیکن متعدد امور کو وہ مختلف اوضاع کے لحاظ سے متناول ہے۔ مثال کے طور پر لفظِ ''عین'' ہے۔ ''عین'' کا لفظ عربی میں مختلف معانی میں آتا ہے۔ ''عین'' جاسوس کے معنی میں بھی آتا ہے۔ آنکھ کے معنی میں بھی آتا ہے۔ سونے کے معنی میں بھی، گھٹنے کے معنی میں بھی آتا ہے۔ ذات کے معنی میں بھی اور چشمے کے معنی میں بھی آتا ہے۔

اِن تمام معانی کو لفظ ''عین'' متناول ہے مگر ایک وضع کے لحاظ سے نہیں بلکہ الگ الگ اوضاع کے لحاظ سے متناول ہے۔ یعنی ''عین'' کا لفظ اگر گھٹنے کے لئے وضع کیا گیا ہے تو سورج کے لئے اس کا تعین الگ ہے۔ سونے کے لئے اِس کا تعین الگ ہے۔ آنکھ اور جاسوس کے لئے اِس کا تعین الگ ہے۔ یہ ہے مشترک۔

لیکن مسلمون اور مشرکون میں یہ صورتِ حال نہیں ہے۔ وہاں ایک ہی مرتبہ مسلمون کا تعین کیا گیا ہے بہت سے افراد کے لئے جو مسلم ہوں۔ اور مشرکون کا لفظ ایک ہی وضع کے لحاظ سے بہت سے افراد کے لئے متعین کیا گیا ہے جو مشرک ہوں۔ الغرض بہت سے معانی کے درمیان عام میں ایک قدرِ مشترک موجود ہے۔ جو مسلم ہے یا مشرک ہے۔ لیکن مشترک کے جو بہت سے معانی ہیں اُن کے درمیان ایک ایسا قدرِ مشترک موضوع نہیں ہے کہ اُسی کے لئے بس وہ لفظ متعین ہو اور باقی اس کے افراد ہوں۔ اَب یہ تو ہے عام۔

وضع

وضع کا معنی ہے ایک لفظ کا یا ایک شے کا کسی ایک شے کے لئے تعین اِس طریقے سے کرنا کہ جب بھی اِس لفظ کا تذکرہ کیا جائے یا جب بھی وہ شے ہمارے علم میں آئے تو اُس معنی کا فہم خود بخود ہو جائے۔ یعنی صرف لفظ کا ذکر کرنا یا اُس شے موضوع کا ہمارے علم میں آنا اُس معنے کے فہم کے لئے کافی ہو۔ کسی قرینے کی ضرورت نہ ہو تو یہ ہے وضع۔

مثال کے طور پر لفظ ''انسان'' ہے۔ اَب لفظِ انسان کا تعین ایک معنی کے لئے کیا گیا ہے۔ اِس طریقے سے تعین کیا گیا ہے کہ صرف انسان کے لفظ کا تذکرہ یہ حیوانِ ناطق کے معنی کے

Marfat.com

سمجھنے کے لئے کافی ہے۔اور لفظِ انسان کے ساتھ کسی اور قرینے کی ضرورت نہیں ہے۔بخلاف اِس کے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ

''ریت اسداً یرمی''

کہ میں نے ایک شیر کو دیکھا کہ وہ تیراندازی کرتا رہا تھا۔

ظاہر بات ہے کہ لفظِ اسد کے ذکر سے ایک بہادر اور دلیر آدمی کے معنی کوئی شخص معلوم نہیں کرسکتا جب تک کہ اُس کے ساتھ خارجی قرائن نہ ہوں۔اَب وضع کی تعریف یہ ہے کہ

''تخصص شيٍ بشیءٍ بحیث ما اطلق''

وضع کی بہت سی اقسام ہیں۔

''عام'' کی اقسام

عام کی دو اقسام ہیں۔نمبر۱:عام غیر مخصوص البعض اور نمبر۲:عام مخصوص البعض۔

نمبر۱:عام غیر مخصوص البعض وہ عام ہے جس میں سے کسی دلیل کی بنا پر بعض افراد کو نہ نکالا گیا ہو۔یعنی جس کے حکم سے کسی دلیل کی بنا پر بعض افراد کو نہ نکالا جائے۔

نمبر۲:عام مخصوص البعض۔یعنی وہ لفظِ عام جس کے حکم سے بعض افراد کسی خاص دلیل کی بنا پر نکال دیئے جائیں۔

تعریفِ تخصیص

تخصیص کی تعریف یہ ہے

''قصر العام علیٰ بعض مسمیاتہ بدلیلِ مستقلٍ موصولٍ''

یعنی کسی عام کا اُس کے بعض افراد پر مقصور کرلینا۔یعنی کسی عام حکم کو بعض افراد پر مقصور کرلینا۔بعض افراد میں حکمِ عام کو منحصر کردینا،ایک کلام کے ذریعے،ایک لفظ کے ذریعے۔اور وہ لفظ مستقل ہو اور وہ بالکل عام کے ساتھ پیوست ہو۔

تخصیص کی تعریف میں تین قیود ہیں۔

ایک قید تو ہے کلام،دوسری قید ہے مستقل اور تیسری قید ہے مقترن۔ ہر ایک قید کا اپنا اپنا فائدہ ہے۔

Marfat.com

تخصیص کی تعریف یہ ہوگئی کہ عام کے حکم کو اُس کے بعض افراد پر متصور کرنا کلام کے ذریعے سے، لفظ کے ذریعے سے، یہ لفظ مستقل ہو اور وہ بالکل عام کے ساتھ متصل ہو۔ یہ قید جو ہم نے لگائی کہ بکلام یعنی لفظ اور عبارت کے ذریعے سے۔ تو اِس قید سے احتراز ہے استثنائے عقلی سے۔ اگر ایک لفظِ عام ہے اور اُس لفظِ عام کے حکم سے بعض افراد دلیلِ عقلی کی بنا پر نکل جائیں۔

تو اِسے ہم استثنائے عقلی کہہ سکتے ہیں لیکن اِسے ہم تخصیص نہیں کہہ سکتے۔

مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ'' (البقرہ ۲۰)

بے شک اللہ تعالیٰ ہر ایک چیز پر قادر ہے۔ ظاہر بات ہے کہ ''شئی'' کے عموم میں تو اللہ تعالیٰ کی ذات خود بھی آگئی۔ اور اللہ تعالیٰ کی جو صفات ہیں وہ بھی ''شَئِی'' کے عموم میں آتی ہیں۔ حالانکہ قطعی طور پر ہم عقلاً یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات پر قدرت نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کو اپنی صفات پر قدرت نہیں ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قدرت متعلق نہیں ہو سکتی اور اللہ تعالیٰ کی صفات کے ساتھ قدرت کا تعلق نہیں ہوسکتا۔ اِس لئے کہ قدرت کا تعلق ہوسکتا ہے ممکنات کے ساتھ لیکن اللہ تعالیٰ کی ذات واجب ہے اور اللہ تعالیٰ کی صفات کا ثبوت ذات کے لئے ضروری ہے، اَب اِس بنا پر وہ قدرت کے متعلقات نہیں ہو سکتے۔ یعنی قدرت کا اُن کے ساتھ تعلق نہیں ہوسکتا۔ اِس طرح استثنائے عقلی کے ذریعے سے ''شئی'' کے عموم سے اللہ تعالیٰ کی ذات بھی نکل گئی اور اللہ تعالیٰ کی صفات بھی نکل گئیں۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ تخصیص ہوگئی بلکہ یہ استثنائے عقلی ہے۔

ہم اِسے استثنائے عقلی کہیں گے تخصیص نہیں۔

اَب دیکھئے کہ جلال الدین سیوطی صاحب اِسی بنا پر ''اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ'' کی تفسیر کرتے ہیں کہ

''ان اللہ علی کل شیئی شاءہ و قدیر''

کہ بے شک اللہ تعالیٰ ہر ایک چیز پر جس کا اللہ تعالیٰ ارادہ کرتا ہے، اُس پر قادر ہے۔ یعنی ''شَیئی'' سے مراد ہے وہ چیز جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا ارادہ متعلق ہوسکتا ہو اور اللہ تعالیٰ

Marfat.com

کا ارادہ ممکنات کے ساتھ متعلق ہوسکتا ہے، واجبات کے ساتھ متعلق نہیں ہوسکتا۔ یہ استثنائے عقلی ہے۔

دوسری قید یہ ہے کہ وہ لفظ مستقل ہو۔ یعنی اگر عام کے ساتھ اُسے نہ بھی ملایا جائے تو بجائے خود اُس لفظ سے ایک سامع فائدہ حاصل کرسکتا ہے۔ تو مستقلاً کے لفظ کے ذریعے احتراز ہے استثناء سے۔ اور اِن کے ذریعے سے احتراز ہے شرط سے۔

مثال کے طور پر ایک شخص نے یہ کہا کہ

''لفلان علی الف درهم الا مائة''

یعنی فلاں شخص کے میرے ذمے ہزار روپے ہیں مگر سو روپے نہیں ہیں۔

یہ ''الامائة'' تخصیص نہیں ہے بلکہ استثناء ہے۔

ایک شخص نے اپنی بیوی کو خطاب کرتے ہوئے یہ کہا کہ

''تجھ پر طلاق ہے اگر تو فلانے گھر میں گئی۔''

''تجھ پر طلاق ہے'' اِس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ 'ہر وقت طلاق ہوگئی، ''اگر تو فلانے گھر میں گئی'' یہ شرط ہے۔ اَب اِسے اصطلاحاً ہم تخصیص نہیں کہہ سکتے بلکہ اِسے ہم اصطلاحاً استثناء کہیں گے یا اسے شرط کہیں گے۔ ''الا مائة' کلام مستقل نہیں ہے، اگر اِس کے ساتھ ''لفلانِ علی الف'' نہ ہو۔ ''الامائة'' سے کوئی مطلب نہیں نکلتا، اِس لئے یہ بھی تخصیص نہیں ہے۔

اِس کے ساتھ ایک تیسری قید ہے کہ 'بلفظِ مستقلٍ موصولٍ'' یعنی ایسا لفظ ہو جو مستقل ہو اور موصول ہو، یعنی عام کے ساتھ بالکل متصل ہو۔ اگر عام سے بالکل الگ ہے تو اِسے اصولیین کی اصطلاح میں نسخ کہتے ہیں۔ یہ نسخ ہے تخصیص نہیں ہے۔ یعنی وہ جو دلیل ہے پھر وہ مخصص نہیں ہے بلکہ وہ دلیل پھر ناسخ ہے۔

ناسخ اور مخصص کے درمیان ایک لطیف فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ مخصص کا اثر منع کا ہے اور ناسخ کا اثر رفع کا ہے۔ یعنی مخصص کا اثر یہ ہے کہ عام کے ساتھ جب مخصص لگ جائے تو مخصص اِس پر دلالت کرتا ہے کہ ابتدا ہی سے عام کا حکم اِس مقدار کو متناول نہیں تھا۔ مخصص نے اس عام حکم کو اُن بعض افراد میں روک دیا کہ عام کا حکم اِن بعض افراد کو متناول نہیں ہوسکتا۔

Marfat.com

مثلاً اگر یہ کہہ دیا جائے کہ

"اقتلوا المشر کین و لا تقتلوا اهل الذمة"

تم مشرکین کو قتل کرو اور اہلِ ذمہ کو مت قتل کرو۔

"و لا تقتلوا اهل الذمه" کا مطلب یہ ہے کہ" و لا تقتلوا اهل الذمه" نے ابتداء ہی سے المشر کین کے عموم کو روک دیا۔ ابتداء ہی سے یہ حکمِ وجوبِ قتل اہلِ ذمہ کو شامل نہیں ہے۔ المشر کین کے شمول اور مشرکین کے عموم کو اِس دلیل خصوص نے روک دیا۔ جو دلیلِ مخصص ہوتا ہے وہ مانع ہوتا ہے۔

اگر کہہ دیا جائے کہ "اقتلوا المشر کین" اور ایک دو دن کے بعد لکھ دیا جائے کہ " و لا تقتلوا اهل الذمة" تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے ہی سے تو تمام مشرکین کے بارے میں یہ حکم ہو گیا کہ تم سب کو قتل کر دو۔ اہلِ ذمہ کے بارے میں بھی یہ حکم ہو گیا کہ تم اِن کو قتل کر دو اور دو دِنوں کے بعد پھر اُس حکم کو اٹھایا گیا کہ نہیں نہیں اہل ذمہ کو مت قتل کرو۔ گویا تخصیص کے ذریعے سے ایک حکم کو وجود میں آنے سے روکا جاتا ہے۔ اور نسخ کے ذریعے سے ایک حکم عالمِ وجود میں آتا ہے اور اِس کے بعد پھر اُسے اٹھا دیا جاتا ہے۔

اِس لئے تخصص کا جو عمل ہے وہ عملِ منع ہے اور نسخ کا جو عمل ہے وہ عملِ رفع ہے۔

(استثناء اور تعلیق بالشک کی بحثیں آگے آئیں گی تو وہاں بڑی تفصیل سے یہ بحث چھیڑیں گے۔ اور تعلیق بالشک میں تو شافعیہ اور حنفیہ کے اپنے اختلافات ہیں)۔

یہاں مختصر طور پر میں یہ عرض کر رہا تھا کہ تخصیص میں تین قیود ہیں۔

عام غیر مخصوص البعض

وہ عام چیز جو غیر مخصوص البعض ہے۔ اُس کے متعلق حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ عام قطعی ہے اُن تمام افراد میں، جن افراد کو وہ عام متناول ہے۔

عام اپنے لفظ کے لحاظ سے۔ اپنے صیغے کے لحاظ سے جتنے افراد کو بھی شامل ہے، اُن تمام افراد میں وہ حکم یقینا موجود ہے۔ خبرِ واحد کے ذریعے سے یا قیاس کے ذریعے سے ہم اُس عام میں تخصیص نہیں کر سکتے۔ ہم عام کے حکم کو قیاس اور خبرِ واحد کے ذریعے سے بعض افراد میں

Marfat.com

روک نہیں سکتے۔ جب ایک عام غیر مخصوص البعض ہے تو صیغے کے لحاظ سے، وضع کے لحاظ سے اور لفظ کے لحاظ سے جتنے افراد اُس کے عموم کے ماتحت آتے ہیں وہ حکم سب کے سب میں موجود رہے گا۔

قیاس اور خبرِ واحد کے ذریعے اُس کے عموم کو روک نہیں سکتے۔

مثال

مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّٰهِ ط وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ (المائدہ۔۳۸)

''اور وہ شخص جو چوری کرے اور وہ عورت جو چوری کرے، اِن میں سے ہر ایک کے ہاتھوں کو کاٹ دو (اور یہ ہاتھوں کا کاٹنا) یہ جزا اُن کے عمل کی ہے۔اور یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عذاب ہے۔ بے شک اللہ عزیز اور حکیم ہے''

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی کے مال کو چرایا اور وہ مال سارق کے پاس محفوظ نہیں ہے۔ بلکہ سارق سے وہ مال تلف ہو گیا۔ ارادتاً اُس نے مال کو ہلاک نہیں کیا بلکہ آگ لگ گئی اور وہ بالکل تلف ہو گیا اور چور کے ہاتھ کو بھی کاٹ دیا گیا۔تو چور کے ہاتھ کاٹ دینے کے باوجود اُس چور پر لازم ہے کہ اُس مال کا ضمان بھی دے۔صرف ہاتھ کاٹ دینا کافی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اُس مال کا تاوان بھی اُس پر عائد ہو گا۔ مالی تاوان بھی اُس پر عائد ہو گا اور ہاتھ بھی اُس کا کاٹ دیا جائے گا۔

امام شافعیؒ صاحب قیاس کرتے ہیں سرقہ کو غصب پر۔ کہ اگر ایک شخص زبردستی کسی سے مال چھین لے۔ اَب یہ مالِ مغصوبہ اُس غاصب کے پاس ہلاک ہو گیا۔ اُس کا یہ عمل غیر اختیاری اور غیر ارادی طور پر ہی کیوں نہ ہو۔ اب اُس مالِ مسروقہ کا تاوان غاصب پر لازم ہو گا۔ مالِ مسروقہ کے تاوان سے غاصب بری نہیں ہو سکتا۔ اَب اگر مالِ مسروقہ وہ مثلی ہے یعنی ایسی چیز ہے کہ جس کا کوئی مثل موجود ہو مثلاً گندم، جو وغیرہ۔ تو پھر مثل واجب ہو گا۔ اگر ایسی چیز ہے جو مثلی نہیں ہے بلکہ ذوات القیم میں سے ہے یعنی اُس کے افراد کے درمیان بہت زیادہ تفاوت پایا جاتا

Marfat.com

ہے۔مثلاً کسی نے گائے یا بیل وغیرہ زبردستی چھین لی تو وہاں قیمت لازم ہوگی۔

امام شافعیؒ سرقے کو غصب پر قیاس کرتے ہیں۔اور اِسی قیاس کے ذریعے سے وہ یہ حکم دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جس طریقے سے غاصب پر تاوان ہے، اُسی طریقے سے سارق پر بھی مالی تاوان ہے لیکن

حنفیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ ''جزاءً بما کسبا''

یہ ہاتھ کاٹ دینا جزا ہے بما کسبا۔لفظ ''با'' یہاں موجود ہے۔اور ''با'' کا لفظ ،لفظِ عام ہے۔اِس کا مطلب یہ ہے کہ ''جزاءً بجمیع ما کسبا'' یہ قطع اور یہ ہاتھ کاٹ ڈالنا سارق کے تمام افعال کے لئے سزا اور جزا ہے۔اگر ہم یہ کہیں کہ اُس کے ہلاک ہونے کے باوجود اِس پر مالی تاوان بھی ہے تو معلوم ہوگیا کہ اُس کے تمام افعال کے لئے یہ قطع ید جزا نہیں ہے۔بلکہ قطع تو جزا ہو گیا ''بعض ما کسبا'' کے لئے۔اور ''بعض ما کسبا'' کے لئے مالی تاوان جزا ہو گیا۔

''جزاءً بما کسبا'' کا لفظ تقاضا کرتا ہے کہ ہم چور پر مالی تاوان عائد نہیں کر سکتے۔ہاں اگر وہ مال سارق کے پاس موجود ہے تو اُسے واپس لوٹانا ہوگا۔اِس لئے کہ ابھی تک مالک کی ملکیت باقی ہے۔لیکن اگر وہ مال ہلاک ہو چکا ہے غیر اختیاری طور پر تو اُسے واپس نہیں کیا جائے گا۔اُس کا مالی تاوان نہیں ہے۔

اگر اُس نے قصداً یعنی بالارادہ اُس مال کو ہلاک کیا ہے، پھر بھی تاوان ہے لیکن یہ مالی تاوان یہ فعلِ سرقہ کے مقابلے میں نہیں ہے۔بلکہ فعلِ استہلاک کے مقابلے میں ہے۔اور یہ ''جزاءً بما کسبا'' کے منافی نہیں ہے۔

مثال

ایک شخص نے اگر یہ کہا کہ

''من بشرنی بقدومِ غلامٍ فھو حر''

ایک شخص کے بہت سے غلام ہیں۔اُس نے کہا کہ جو شخص فلاں کے آنے کی خوشخبری مجھے دے تو وہ آزاد ہے۔اگر اُس شخص کے دس غلام ہیں اور دسیوں آئے اور بیک وقت انہوں

Marfat.com

نے یہ خوشخبری سنائی کہ فلاں تو آ گئے۔ (خورشید صاحب آ گئے، ہنس کر) اَب مسئلہ یہ ہے کہ سارے کے سارے آزاد ہو گئے۔ اِس لئے کہ یہاں لفظ ''مَن'' ہے۔ لفظِ ''مَن'' عموم کے لئے ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ جو بھی خوشخبری دے وہ حکمِ حریّت میں آ جائے گا۔ خوشخبری سب نے دے دی تو سب آزاد ہو گئے۔ لیکن اگر انہوں نے خوشخبری ترتیب سے دے دی۔ ایک نے کہا فلاں آ گئے، دوسرے نے بھی اسی طرح کہا تو وہ پہلا مخبر آزاد ہو جائے گا لیکن باقی مخبرین آزاد نہیں ہوں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تبشیر کہتے ہیں اُس خبر کو جس کے ذریعے سے ایک شخص کے چہرے میں تغیر آ جائے۔ ایک انسان کا چہرہ خوشی کے مارے کھل جائے۔ تو پہلی خبر کی وجہ سے وہ چیز پیدا ہو گئی اور اس کے بعد جو اخبار ہیں وہ بشارت نہیں ہیں۔ لیکن اگر دسیوں نے یک زبان ہو کر یہ بات کہی تو سب کے سب آزاد ہو جائیں گے۔ (لیکن بشارت اصطلاح میں اولین خبر کو کہتے ہیں یعنی وہ خبر جو اولین مرتبہ مفید مسرت ہو۔ اگر چہ اصل لغت کے لحاظ سے ہر خبر کو جو ابتدائی طور پر انسان کے بشرے میں تغیر پیدا کرنے والی ہو چاہے اچھی خبر ہو یا بری خبر ہو، اُسے بشارت کہتے ہیں لیکن بعد میں آگے چل کر لغتِ عربی کے عرف میں ''تبشیر'' دل خوش کن خبروں کے لئے مخصوص ہو گیا اور انذار کا لفظ ڈرانے والی خبروں کے لئے مشہور ہو گیا)۔ یہ ''عام غیر مخصوص البعض ہے''۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ عام غیر مخصوص البعض اپنے مدلول میں قطعی نہیں ہے بلکہ ظنی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ

''مامن عام الا وقد خص عنه البعض''

کوئی بھی دنیا میں ایسا عام نہیں ہے جس میں بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو۔

ہر عام میں خصوص کا احتمال ہے۔ اگر آپ کہہ دیں کہ ایسے ''عام'' بھی ہیں جن میں تخصیص نہیں ہوئی تو وہ کہتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ تخصیص ہوئی ہو اور آپ کو پتہ نہ ہو۔ آپ کے عدمِ علم سے تو یہ لازم نہیں آتا کہ تخصیص نہیں ہوئی۔ جب تخصیص کا احتمال ہر عام میں ہے تو اِس احتمال کے ہوتے ہوئے ہم نہیں کہہ سکتے کہ ہر عام قطعی ہے بلکہ عام ظنی ہے۔ اِس بنا پر خبرِ واحد اور قیاس کی روشنی میں ہم متعین کریں گے کہ حکمِ عام کن افراد کو متناول ہے اور کن افراد کو متناول نہیں ہے۔

حنفیہ اُس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ ہر عام میں تخصیص کا جو یہ احتمال ہے، یہ صرف

Marfat.com

عقلی احتمال ہے اور اِس کے لئے کوئی منشاء نہیں۔ اور اِس قسم کے عقلی اور منطقی امکانات قطعیت کے منافی نہیں ہیں۔

تین مسلک

وہ عام جو مخصوص البعض ہے۔ جس کے حکم سے بعض افراد خاص کیے گئے ہوں تو اِس میں اصولیین کے تین مسلک ہیں۔

ایک مسلک یہ ہے کہ وہ عام جو مخصوص البعض ہے، ہم دیکھیں گے کہ وہ مخصص کِس قسم کا مخصص ہے۔ اگر وہ مخصص ہے معلوم المراد یعنی اُس سے مراد معلوم ہے، متعیّن افراد ہیں اور اُن متعیّن افراد کو نکال دیا گیا ہے۔ مثلاً

''اقتلوا المشركين و لا تقتلوا اهل الذمة''

مخصوص قسم کے جو افراد ہیں وہ نکال دیے گئے ہیں۔ بعض اصولیین یہ کہتے ہیں کہ یہ عام مخصوص البعض قطعی ہے۔ اِس لئے کہ بعض افراد نکال دیئے گئے ہیں۔ اِس کے بعد باقی جتنے بھی ہیں اُس کے ماتحت رہ گئے۔ اور اگر مخصص مجہولاً مراد ہے پھر بھی قطعی ہے۔ اِس لئے قطعی ہے کہ یہ خود ساقط ہو گیا یہ دلیل خصوصی ہے۔ اِس لئے کہ یہ مخصص مشابہ ہے ناسخ کے ساتھ۔ اَب ناسخ اگر مجہول ہے تو وہ منسوخ کے ساتھ مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اِس لئے کہ

''المجهول لا يقابل المعلوم''

یہ دلیلِ خصوص بذاتِ خود ساقط ہو گئی اور اگر دلیلِ خصوص معلوم المراد ہے تو اِس کے ذریعے سے بعض افراد خاص ہو گئے اور حکم عام باقی افراد میں رہ گیا۔ عام مخصوص البعض بھی اِسی طریقے سے قطعی ہے باقی افراد میں جس طریقے سے عام غیر مخصوص البعض ہو۔

بعض اصولیین یہ کہتے ہیں کہ عام مخصوص البعض کا جو مخصص ہے، وہ مجہول المراد ہے تو پھر یہ عام خود بخود ساقط ہو جائے گا۔ اِس لئے کہ مخصص مشابہ ہے استثناء کے ساتھ۔ اَب ایک کلام میں اگر استثنائے مجہول آ جائے تو پورا کا پورا کلام ساقط الاعتبار ہو جائے گا۔ مثال کے طور پر ایک شخص اگر یہ کہے کہ

''لفلان على الف الا بعض''

Marfat.com

یعنی فلاں کے مجھ پر ہزار روپے ہیں مگر بعض نہیں ہیں۔

اب کیا معلوم کہ کتنے نہیں ہیں۔ اِس کا کوئی مطلب نہیں ہے۔ اگر عدد مجہول کا استثناء ہے تو جس طریقے سے وہ کلام ساقط ہوتا ہے اِسی طریقے سے یہ عام بھی ساقط ہو گیا۔ اور اگر مخصص معلوم المراد ہے تو بقدرِ معلوم تو نکل جائے گا اور باقی جو ہے وہ باقی افراد میں رہ جائے گا۔

لیکن صحیح بات یہ ہے، جس پر جمہورِ اصولیین قائم ہیں کہ ایک عام تخصیص کے بعد ظنی ہو گیا یعنی اُس کی قطعیت ختم ہو گئی۔ چاہے اُس عام کے لئے جو مخصص ہے وہ معلوم المراد ہو اور چاہے اُس عام کے لئے جو مخصص ہے وہ مجہول المراد ہو۔ اگر عام کے لیے مخصص معلوم المراد ہے، اُس سے مراد معلوم ہے تو بعض افراد تو اِس مخصص کے ذریعے نکل گئے لیکن ہو سکتا ہے کہ اُس مخصص کے لئے کوئی علت ہو اور اُس علت کی بنا پر ما باقیہ افراد میں سے بھی بعض نکل جائیں۔ تو جو افراد دلیلِ خصوص سے رہ گئے اُن میں سے ایک ایک فرد کے متعلق یہ احتمال ہے کہ اِس میں تخصیص کی علت موجود ہو اور اُس علت کی بنا پر اُن کو بھی نکال دیا جائے اور یہ ہو سکتا ہے کہ اس تخصیص کی علت نہ ہو وہ بدستور حکمِ عام کے ماتحت رہ جائیں۔ مثال کے طور پر اگر یہ کہہ دیا جائے کہ

''اقتلوا المشرکین و لا تقتلو اھل الذمہ''

کہ تم مشرکین کو قتل کرو اور اہلِ ذمہ کو قتل مت کرو۔

یا اللہ تعالیٰ ایک مقام پر فرماتا ہے کہ

''وَقَاتِلُوا الْمُشْرِکِیْنَ کَآفَّةً'' (التوبہ۔۳۶)

سب مشرکین کو قتل کرو۔ پھر فرماتا ہے

''وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ اسْتَجَارَکَ فَاَجِرْہُ'' (التوبہ۔۶)

اور اگر مشرکین میں سے کوئی تم سے پناہ لے تو تم اُسے پناہ دو۔

اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین جو امن طلب کرنے والے ہوں، اُن کو اِس حکمِ قتل سے خاص کیا گیا ہے۔ بقیہ جو افراد ہیں اُن سے متعلق یہ ہو سکتا ہے کہ اِس کی بھی کوئی علت ہو۔ آخر اہلِ ذمہ کے ترکِ قتال کی علت کیا ہے، یعنی اِن کو کیوں نہ قتل کیا جائے، ہو سکتا ہے کہ وہ علت ایسی علت ہو جس کی بنا پر بعض اور افراد بھی نکالے جائیں۔ مثلاً وہ علت یہ ہے کہ وہ لوگ جو امان

Marfat.com

طلب کرنے والے ہوں وہ قتال سے عاجز ہو چکے ہوں۔ اِسی طریقے سے اہلِ ذمہ بھی قتال سے عاجز ہو چکے ہوں، تو عاجز عن القتال کی بنا پر جس طریقے سے اہل ذمہ کو نکال دیا گیا جس طرح مستامنین کو نکال دیا گیا، اِسی طریقے سے عورتیں، بوڑھے، بچے اور اِسی طرح یہودیوں اور عیسائیوں کے پادری، جو کہیں جنگلوں میں بیٹھے ہوتے ہیں یہ سب کے سب نکالے گئے۔

اِسی بنا پر ایک عام مخصوص البعض اگر مخصص معلوم المراد ہے، پھر بھی وہ ظنی ہے۔ اور اگر وہ مخصص مجہول المراد ہے تو پھر بھی وہ ظنی ہے۔ اِس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ اِس کے بعد بیان ہو جائے یعنی بیان سے پہلے ہر ایک فرد کے متعلق یہ احتمال ہو۔ مثال کے طور پر اگر ہم نے کہا

''اقتلوا المشرکین و لا تقتلوا بعضهم''

اَب جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ ''بعضهم'' سے کیا مراد ہے۔ تو مشرکین کے ہر ایک فرد کے متعلق یہ احتمال بھی ہے کہ وہ ''بعضهم'' میں داخل ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ المشرکین مابقی افراد میں داخل ہوں۔ اور جب ''بعضهم'' کا بیان ہو جائے تو ''بعضهم'' سے مراد ہے اہلِ ذمہ یا مستامنین۔

اِس کے بعد پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اُس کے لئے کوئی ایسی علت ہو اور اُس علت کی بنا پر ہم مابقی افراد کو بھی نکالیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ عام مخصوص البعض ظنی ہے۔ وہ گمانِ غالب کو پیدا کر رہا ہے۔ چاہے وہ مخصص معلوم المراد ہو چاہے وہ مخصص مجہول المراد ہو۔

پھر عام مخصوص البعض جس کا مخصص معلوم المراد ہے اُس کی مثال اصولیین دیتے ہیں یہی آیت کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ (التوبہ۔۵)

''تم مشرکین کو قتل کرو جہاں بھی تم اُن کو پالو''

اب ''المشرکین'' کا لفظ عام ہے۔ ''المشرکین'' کا لفظ اپنے عموم کے اعتبار سے تقاضا کرتا ہے کہ مشرکین کے تمام افراد کو قتل کر دیا جائے لیکن اِس کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

''وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ''(التوبہ۔٦)

''اگر مشرکین میں سے کوئی شخص تم سے پناہ لے تو اُسے پناہ دے دو''

Marfat.com

اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین میں سے جو مستامنین ہیں، اُن کو خاص کیا گیا ہے۔ جب ہم غور کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اِس تخصیص کی علّت کیا ہے؟ اِس تخصیص کی علت "عجز عن القتال" ہے کہ یہ لوگ قتال سے عاجز آ چکے ہیں۔ چنانچہ ایک مقام پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

"اَوْ جَآؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ" (النسآء۔۹۰)

اور آ جائیں یہ مشرکین تمہارے پاس اِس حالت میں کہ اِن کے سینے جنگ سے تنگ آ چکے ہوں، جنگ سے عاجز آ چکے ہوں۔

اَب یہ جو علّت ہے عاجز آنا، یہ عورت کے بارے میں بھی موجود ہے۔ عام طور پر عورتیں جنگ نہیں کر سکتیں۔ چنانچہ ایک جنگ میں نبی ﷺ نے کسی عورت کو دیکھا کہ وہ قتل کی گئی ہے۔ حضور ﷺ نے انتہائی افسوس کرتے ہوئے فرمایا کہ

"ما كانت هذه لتقاتل"

یہ عورت تو جنگ نہیں کر سکتی تھی اِسے کیوں قتل کیا گیا۔ اسی بنا پر نبی ﷺ کی یہ ہدایات ہیں کہ تم بچوں کو قتل مت کیا کرو، بوڑھوں کو قتل مت کیا کرو، عورتوں کو قتل مت کیا کرو اور وہ لوگ جو بالکل مفلوج ہیں، جنگ نہیں کر سکتے اور ہتھیار نہیں اٹھا سکتے، اُن کو قتل مت کرو۔ تو یہ مخصص معلوم المراد کی مثال ہے۔

مخصص مجہول المراد کی مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

"وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" (البقرہ۔۲۵۷)

اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربوٰا کو حرام کیا ہے۔

اصولیین کہتے ہیں کہ "اَلْبَیْعُ" کا لفظ عام ہے۔ اِس لئے کہ بیع کا لفظ اگرچہ مفرد ہے لیکن اِس کے ساتھ لام استغراق لگا ہوا ہے۔ یعنی "حل الله كل بيع"۔ اللہ تعالیٰ نے ہر بیع کو جائز قرار دیا ہے۔ اور اِس کے ساتھ ساتھ ہے "وحرم الربٰوا" اور "ربٰوا" کو حرام کیا گیا ہے۔ اب "ربوٰا" بھی ایک قسم کی بیع ہے لیکن "ربٰوا" اُس بیع کو کہتے ہیں جس میں زیادتی ہو۔ "بيع فيه فضل، بيع فيه زيادة"۔ وہ بیع جس میں اضافہ ہو جس میں

Marfat.com

زیادتی ہو۔اَب یہ مخصص مجہول المراد ہے۔ہمیں نہیں معلوم کہ یہاں ''ربوا'' سے کس قسم کی زیادتی مراد ہے اور کس قسم کے اضافے کو حرام قرار دیا جارہا ہے۔اِس لئے کہ بیع تو لوگ کرتے ہیں منافع کے لئے۔اَب معلوم نہیں کہ کس قسم کا منافع اور کس قسم کا اضافہ مراد تھا۔اَب اِس کے بعد نبی ﷺ کی حدیث آئی اور آپ ﷺ نے فرمایا۔

''الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والفضه بالفضه والذهب بالذهب مثلاً بمثلٍ يداً بيدٍ والفضل ربوا''

کہ گیہوں کو گیہوں کے بدلے بیچو، جَو کو جَو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے، سونے کو سونے کے بدلے، چاندی کو چاندی کے بدلے میں ہاتھ پر ہاتھ یعنی نقد اور اِس میں جو زیادتی ہے وہ ربوا ہے

اِس حدیث سے یہ حقیقت تو معلوم ہوگئی کہ اِن چھ چیزوں کو اگر ہم بیچیں اِن کے اپنے اجناس کے بدلے اور یہاں پر ہم اضافہ کردیں تو یہ ہے ''ربوا''۔

لیکن اِس کے باوجود پھر اِس میں اختلاف ہے چھ چیزوں کے علاوہ اگر ہم دیگر چیزوں کو بیچ دیں اپنی اجناس کے بدلے اور وہاں اضافہ کریں تو کیا وہ بھی ''ربوا'' کے تحت آئیں گی یا نہیں؟

مثال کے طور پر ایک شخص دو من لوہا بیچتا ہے اور اُس کے بدلے میں تین من لوہا حاصل کرتا ہے۔تین من فولاد بیچتا ہے اور اُس کے بدلے میں وہ چار من فولاد حاصل کرتا ہے۔ایک شخص ایک من چنے بیچتا ہے اور اُس کے بدلے میں دو من چنے حاصل کرتا ہے۔چاول بیچتا ہے اور اُس کے مقابلے میں چاول حاصل کرتا ہے۔اب یہ جتنے سودے ہیں تو اِن میں بھی ''حرمت ربوا'' کے احکام جاری ہوسکتے ہیں یا نہیں؟

اصحاب ظواہر یعنی جن کو قرآن مجید اور احادیث کے ظاہری الفاظ سے مطلب ہے اور وہ علتوں کی تلاش کے پیچھے نہیں رہتے، وہ کہتے ہیں کہ بس یہی چیزیں ہیں۔اِن کا تبادلہ اگر اپنے اجناس سے کیا جائے۔اِس میں جو اضافہ ہے یہ تو ''ربوا'' ہے۔لیکن اِن کے علاوہ باقی تمام

Marfat.com

چیزوں میں اور تمام سودوں میں بالکل آزادی ہے۔ چاہے آپ لوہے کو بیچیں، چاول بیچیں جو کچھ بھی بیچیں اِس میں کوئی حرج نہیں۔

لیکن وہ لوگ جو اہلِ تخریج ہیں یعنی جو نصوص کے عُلاوہ علتوں کی تلاش میں رہتے ہیں۔ یعنی نصوص کی تہہ میں علتیں کیا ہیں۔ وہ بالاتفاق یہ کہتے ہیں یعنی چاروں ائمہ یہ کہتے ہیں کہ اِن چھ چیزوں میں ''ربوٰا'' محصور نہیں ہے۔

اَب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ربوٰا کی حرمت کی علت کیا ہے؟

اگر ان چھ چیزوں میں محصور نہیں ہے۔ تو اِس میں پھر فقہا مختلف ہو گئے ہیں۔

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اِس کی جو علت ہے وہ یہ ہے کہ یہ چار چیزیں کیلی یعنی پیمانے کے ذریعے بیچی جاتی ہیں۔ گیہوں، جو، کھجور اور نمک۔ اور دو چیزیں ہیں وزنی۔ یہ تو تول کے ذریعے بیچی اور خریدی جاتی ہیں یعنی سونا اور چاندی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ چونکہ یہ چیزیں کیلی ہیں یا وزنی ہیں اور اِن کا تبادلہ اپنی جنس سے ہوتا ہے۔ اِسی وجہ سے اِن میں اضافہ حرام ہے۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک کیلی یا ہر ایک وزنی چیز اگر اُسے ہم اپنے جنس کے بدلے میں بیچیں اور وہاں اضافہ ہو جائے تو وہ اضافہ حرام ہو جائے گا۔ لوہا، فولاد، چنے اور چاول اِس میں تمام چیزیں آ جائیں گی۔ اگر ہم ایک سیر کو دو سیر کے بدلے میں بیچیں، ایک من لوہے کو دو من لوہے کے بدلے میں بیچیں تو یہ سب کا سب حرام ہو جائے گا۔ اِس لئے کہ یہاں وزن بھی موجود ہے اور اِس کے ساتھ ساتھ اِن کا تبادلہ جنس کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر تبادلہ جنس کے ساتھ نہ ہو بلکہ خلاف جنس ہو تو نبی ﷺ نے خود فرمایا ہے کہ

''اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم اذا كان يداً بيدٍ''

جب کہ دو نوعین تبادلے کے دونوں جانب آپس میں جنس کے لحاظ سے مختلف ہو جائیں تو تم اُن کو بیچ دو جس طریقے سے تم چاہتے ہو مگر شرط یہ ہے کہ **''اذا كان يداً بيدٍ''**

لیکن فرض کیجئے کہ ایک شخص ایک مٹھی چنے دیتا ہے اور دوسرے سے دو مٹھیاں چنے لیتا ہے تو یہ سودا جائز ہے یا نہیں؟

Marfat.com

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے۔ اِس لئے کہ یہ ایک مٹھی، دو مٹھی یہ کیل کے ماتحت نہیں آتا پیمانے کے تحت نہیں آئے گا کیونکہ یہ تھوڑے ہیں۔

ایک شخص ایک انڈا دیتا ہے اور دوسرے سے اُس کے بدلے میں دو انڈے لیتا ہے۔ تو یہ بھی جائز ہے۔ اِس لئے کہ ایک انڈا یا دو انڈے کیلی یا وزنی نہیں ہیں۔ یہ تعداد کے لحاظ سے دئے جاتے ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اِس کی علت یہ ہے کہ یہ چار چیزیں مطعومات میں سے ہیں یعنی کھائی جاتی ہیں اور یہ دو چیزیں اثمان میں سے ہیں یعنی ثمن یا زرِ مبادلہ ہیں یا ذریعہ تبادلہ ہیں۔ جو چیز بھی زرِ مبادلہ کی حیثیت سے موجود ہو یا جو چیز بھی مطعومات میں سے ہو یعنی وہ کھائی جاتی ہو، اُس میں یہ رواج جاری ہے۔

اِس بنا پر وہ کہتے ہیں کہ ایک مٹھی گندم دو مٹھی گندم کے مقابلے میں، ایک انڈا دو انڈوں کے مقابلہ میں یہ سب کے سب حرام ہیں۔ اِس لئے کہ یہ مطعومات میں سے ہیں۔ ایک پیسے کو اگر آپ دو پیسوں کے بدلے میں لے لیں تو یہ حرام ہے اِس لئے کہ یہ بھی ثمن ہے۔ لیکن اگر کوئی چیز ایسی ہے کہ وہ مطعومات میں سے نہیں ہے، کھائی نہیں جاتی اور وہ زرِ مبادلہ کی حیثیت سے بھی نہیں مثلاً لوہے کو ہم بیچتے ہیں یا فولاد کو ہم بیچتے ہیں تو ان ایک من کے بدلے میں دو من ہم لیتے ہیں تو اِس کی پروا نہیں، اِس لئے کہ یہاں پر تو نہ طعم ہے نہ ثمنیت ہے۔ فولاد اور لوہا نہ تو مطعومات میں سے ہیں اور نہ ہی یہ ثمن میں سے ہیں یعنی زرِ مبادلہ بھی نہیں دیا جا سکتا۔

فقہائے مالکیہ کہتے ہیں کہ اِس کی علت یہ ہے۔ ادخار (ذخیرہ کرنا) واقتیات (روزی حاصل کرنا)۔ وہ چیز جس کے ذریعے سے روزی حاصل کی جائے۔ یہ چار چیزیں تو ایسی ہیں جن کے ذریعے سے ایک انسان اپنی ضرورت پوری کرتا ہے اور پھر ان چیزوں کے ذریعے سے ایک انسان کی ضرورت پوری ہوتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اِن کو تا وقتِ ضرورت ذخیرہ بھی کیا جاتا ہے۔ یہ سڑتے اور گلتے نہیں ہیں۔ لسی اور دودھ میں ربوٰا جاری نہیں ہو سکتا۔ اِس لئے کہ اُن کو زیادہ مدت تک ذخیرہ نہیں کیا جا سکتا۔

Marfat.com

عام مخصوص البعض

اگر وہ مخصص مجہول المراد ہے تو اُس کی یہی متذکرہ شکل ہے۔ لیکن اِس کے ساتھ ساتھ اصولیین یہ بھی کہتے ہیں کہ عام مخصوص البعض ظنی ہے۔ ظنی کا مطلب یہ ہے کہ اِس میں پھر دوبارہ تخصیص خبرِ واحد اور قیاس کے ذریعے کیا جاسکتا ہے۔

مثال کے طور پر قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے

''وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ'' (التوبہ۔٦)

اب ایک دفعہ ''اقتلوا المشر کین'' کے عموم میں تخصیص ہوگئی قرآن مجید کی ایک آیت کے ذریعے سے۔ اَب اِس کے بعد خبرِ واحد کے ذریعے سے مزید تخصیص بھی اِس میں ہوگئی، نبی ﷺ کی احادیث کے ذریعے سے، پھر عورت، بچوں اور بوڑھوں کی بھی تخصیص ہوگئی اور مفلوج آدمیوں کی بھی تخصیص ہوگئی۔ اِسی طریقے سے قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔

''وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا'' (البقرہ۔۲۵۷)

تو ''حرم الربوا'' کے ذریعے ''احل اللہ البیع'' میں تخصیص ہوگئی۔

اَب اِس کے بعد نبی ﷺ کا بیان جب ''حَرَّمَ الرِّبٰوا'' کے ساتھ مل گیا تو اِن چھ چیزوں کی تخصیص ہوگئی جب اِن کا تبادلہ اپنے اجناس کے ساتھ ہو اضافہ کے ساتھ۔ اَب قیاس کے ذریعے ہم مزید صورتوں کو بھی خاص کر سکتے ہیں ''وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ'' سے لیکن

اصولیین کہتے ہیں کہ یہ معاملہ اُس وقت تک ہے جب تک کہ عام لفظاً کے ماتحت تین افراد سے زیادہ ہوں۔ مثلاً پانچ افراد ہیں، سات ہیں یا دس ہیں، تو اُس وقت تک تو اُس کی تخصیص خبرِ واحد یا قیاس کے ذریعے کی جاسکتی ہے لیکن جب آپ تخصیص کرتے ہیں اور تخصیص کرتے کرتے معاملہ تین افراد تک پہنچ جاتا ہے۔ اِس کے بعد پھر وہ عام مخصوص البعض، قطعی بن جاتا ہے۔ پھر تخصیص کا دروازہ بند ہو جاتا ہے، اِس لئے کہ اِس کے بعد اگر آپ تخصیص کرتے ہیں تو وہ تخصیص نہیں ہوگی پھر بالکلیہ اُس 'عام' کو ساقط کرنا ہوگا۔ پھر وہ نسخ ہو جائے گا اور نسخ کے لئے خبرِ واحد اور قیاس کافی نہیں ہے۔ جو عام معناً ہے، اُس میں تخصیص ہوسکتی ہے ایک تک، جب ایک فرد باقی رہ جائے تو اِس کے بعد وہ ایک فرد قطعی ہو جاتا ہے۔ پھر اُس میں تخصیص کا دروازہ بند ہو

Marfat.com

جاتا ہے۔

مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

''ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ'' (الانعام۔۱۲۱)

''اور تم مت کھاؤ اُن ذبیحوں میں سے اور اُن حیوانات میں سے جن پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو'' یعنی جن حیوانات کو ذبح کیا جائے اور اُن پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا جائے، اُن کو مت کھایا کرو۔

اِس پر شافعیہ اور حنفیہ کے درمیان اتفاق ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی حیوان کو ذبح کیا اور بسم اللہ کو وہ بھول گیا تو یہ بالکل معاف ہے اور اِس قسم کے ذبیحوں کا کھانا بالاتفاق جائز ہے۔

یہاں دیکھئے کہ ''مالم یذکر اسم اللہ'' اپنے عموم کے لحاظ سے اِس کا تقاضا کرتا ہے کہ ہر قسم کے ذبیحے نہ کھائے جائیں جن پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ چاہے نسیان کی بنا پر اللہ کا نام رہ گیا ہو یا اُس شخص نے قصداً یا ارادتاً اللہ تعالیٰ کا نام لینا چھوڑ دیا ہو۔ تو ایسی صورت میں قرآن مجید کی یہ آیت عموم کے لحاظ سے اِس کا تقاضا کرتی ہے۔ لیکن اِس پر بالکل اجماع ہے کہ ''متروک التسمیہ ناسیاً'' یعنی ایسا ذبیحہ جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا یا ذبح کرنے والا بھول گیا ہو تو اِس قسم کے ذبیحہ کو کھانا بالاتفاق جائز ہے۔

وہ ذبیحے جن پر اللہ تعالیٰ کا نام قصداً اور ارادتاً نہ لیا گیا ہو، اِس قسم کے ذبیحے جائز ہیں یا نہیں؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ جائز ہیں۔ ''متروک تسمیہ ناسیا'' جس طرح جائز ہے، اِس طریقے سے وہ ذبیحے جن پر قصداً اور ارادتاً اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو وہ بھی جائز ہیں اور اِس کی علت یہ ہے کہ اگر ایک شخص اللہ تعالیٰ کا نام لینا بھول گیا۔ اُس کے دل میں بھی اللہ تعالیٰ کا ذکر ہے، اللہ تعالیٰ کا نام ہے۔ وہ آخر مسلمان ہے۔

اِسی طریقے سے ایک شخص قصداً یا ارادتاً اگر اللہ تعالیٰ کا نام ذکر نہ کرے، بہر حال اُس کے دل میں تو اللہ تعالیٰ کی یاد ہے۔ اِسی علت کی بنا پر وہ یہ کہتے ہیں کہ جس طریقے سے ''متروک تسمیہ ناسیا'' جائز ہے، اِس طریقے سے وہ ذبیحے بھی جائز ہیں۔ جو ''متروک تسمیہ عامداً'' ہیں۔

Marfat.com

لیکن حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہاں جو مالم یذکر اسم اللہ ہے۔ اِس کے ماتحت تو دو افراد تھے۔ ایک اُس قسم کے ذبیحے جن پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا بھول کر اور ایک اُس قسم کے ذبیحے جن پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا ہے قصداً یا ارادتاً۔ اَب ''متروک تسمیہ ناسیاً'' جو ہیں اُن کو تو ہم دونوں نے بالاتفاق خارج کر دیا۔ اَب یہ ذبیحے جن پر اللہ تعالیٰ کا نام قصداً اور ارادتاً نہیں لیا گیا اگر اِن کو بھی ہم اِس حکم سے نکال دیں تو اَب بتایئے کہ ''مالم یذکر اسم اللہ'' کے ماتحت کیا چیز باقی رہ جائے گی۔

اصول اور قاعدہ یہ ہے کہ لفظ ''ما'' سے اُس وقت تک آپ تخصیص کر سکتے ہیں جب تک قیاس اور خبرِ واحد کے ذریعے اُس کے ماتحت ایک سے زیادہ افراد رہیں۔ اَب یہاں سارے دو افراد تھے ''ذبیحہ متروک تسمیہ ناسیاً'' اور ''ذبیحہ متروک تسمیہ عامداً''۔ اَب ''ذبیحہ متروک تسمیہ ناسیاً'' کو ہم نے خاص کر دیا۔ اَب قیاس کے ذریعے سے دوسرے کو بھی آپ نکال دیں تو پھر آپ نے بالکل اِس آیت ہی کو ختم کر دیا۔ اِس بنا پر حنفیہ کہتے ہیں کہ ''متروک تسمیہ عامداً'' جائز نہیں ہے۔ یعنی وہ ذبیحہ جس پر اللہ تعالیٰ کا نام قصداً اور ارادتاً چھوڑ دیا گیا ہو اُس کا کھانا جائز نہیں ہے۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ یہاں ایک تیسری قسم بھی ہے۔ تیسری قسم یہ ہے کہ بعض ایسے ذبیحے بھی ہو سکتے ہیں کہ اُن پر اللہ تعالیٰ کے نام کے ماسوا کسی غیر کا نام لیا گیا ہو، جس طریقے سے مشرکین کہتے تھے ''بسم اللات وبسم العزیٰ'' تو ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ ذبیحے جن پر اللہ تعالیٰ کے نام کے ماسوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو مثلاً لات، عزیٰ یا کسی اور بت کا نام۔ اُن کا کھانا حرام ہے۔ چونکہ ابھی تک تو افراد باقی ہیں تو ہم قیاس کے ذریعے ''متروک تسمیہ عامداً'' کو خاص کر سکتے ہیں۔ اِس کے جواب میں حنفیہ کہتے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے کہ ایک حکم کا تعلق جب ایک موصول یا موصوف کے ساتھ ہو جائے اور موصول کے ساتھ صلہ ہو اور موصوف کے ساتھ صفت ہو تو وہ صلہ اور وہ صفت حقیقت میں اُس حکم کی علت ہوتی ہے۔ یعنی قاعدہ یہ ہے کہ اگر ایک حکم کا تعلق کسی موصول کے ساتھ ہو اور اُس کے ساتھ صلہ لگا ہوا ہو یا کسی حکم کا تعلق کسی موصوف کے ساتھ ہو اور اُس کے ساتھ صفت لگی ہوئی ہو تو وہاں وہ صلہ یا صفت حقیقت میں اُس حکم کے لئے علت ہوتی

Marfat.com

ہے۔اَب یہاں لفظ ''ما'' ہے۔تو ''ما'' کو ہم موصولہ یا موصوفہ کہیں گے۔اگر کہتے ہیں کہ ما موصولہ ہے تو ''لم یذکر اسم اللہ علیہ'' اُس کا صلہ ہے، ماالذی کے معنی میں۔

اگر آپ کہتے ہیں کہ ما موصوفہ ہے تو ما کا معنی ہے کہ ''ولا تاکلوا من ذبیحۃٍ'' تو یہ موصوف ہو گیا اور ''لم یذکر اسم اللہ علیہ'' اُس کی صفت ہوئی۔اَب اِس کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کا ذکر نہ کرنا علّت حرمت ہے۔اِب اللہ تعالیٰ کے نام کا ذکر نہ کرنا یہ حرمت کی علّت تو ہے اُن ذبیحوں میں جن پر اللہ تعالیٰ کے نام کے ماسوا کسی اور کا نام نہ لیا گیا ہو لیکن اللہ تعالیٰ کے نام کو چھوڑ دیا گیا ہو۔لیکن وہ ذبیحے جن پر لات اور عزیٰ کے نام لئے گئے ہوں، اَب وہاں غیر اللہ کا نام لیا گیا۔تو عدمِ ذکر اسم اللہ تعالیٰ یہ علّتِ حرمت وہاں نہیں ہے۔بلکہ ذکرِ اسمِ غیر اللہ تعالیٰ علّتِ حرمت وہاں موجود ہے۔

مثال کے طور پر ایک ذبیحہ پر ایک شخص نے کہا کہ ''بسم اللہ والات والعزیٰ'' اور اُس نے اُسے ذبح کر دیا۔

تو کیا شافعیہ کے نزدیک اِس قسم کا ذبیحہ جائز ہے۔اگر علّت عدم ذکر اسم اللہ ہوتی تو عدم ذکر اسم اللہ تو یہاں نہیں ہے، اللہ تعالیٰ کا نام تو ہے لیکن وہ حرام ہے۔

بات یہ ہے کہ وہ ذبیحے جو اللہ تعالیٰ کے نام کے ماسوا کسی اور نام سے ذبح کئے جاتے ہیں اُن کی حرمت کی علّت عدم ذکر اسم اللہ نہیں ہے بلکہ اُن کے حرمت کی علّت ذکر اسم غیر اللہ ہے۔اِس لئے شافعیہ کا یہ جواب کمزور ہے۔

مثلاً ایک شخص نے حرم شریف کے باہر کسی کو قتل کر دیا اور اس کے بعد بھاگ کر اُس نے حرم میں پناہ لی تو کیا اسلامی حکومت حرم کے اندر اُس شخص سے قصاص لے سکتی ہے؟ یا جب تک وہ حرم میں مقیم ہے اُس شخص سے قصاص نہیں لے سکتی؟

تین صورتیں

پہلی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے حرم سے باہر کسی دوسرے شخص کے مال کو لوٹا ہے۔یا کسی دوسرے شخص کے ہاتھ کو کاٹ دیا ہے۔اَب وہ جا کر حرم میں پناہ لیتا ہے۔اِس صورت میں

Marfat.com

حنفیہ اور شافعیہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اُس سے حرم شریف میں قصاص لیا جائے گا۔ اور اُس پر مقدمہ چلایا جائے گا۔ مال کے بدلے میں اُس سے مال لیا جائے گا اور ہاتھ کے بدلے میں اُس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔

فرض کیجئے کہ ایک شخص نے زمینِ حرم ہی میں مقیم ہو کر کسی شخص کو قتل کر دیا۔ اَب اِس صورت میں بھی حنفیہ اور شافعیہ سب کا اتفاق ہے کہ اُس کو قصاص کے طور پر قتل کر دیا جائے۔ لیکن اگر ایک شخص نے حرم سے باہر کسی کو قتل کیا اور اس کے بعد اُس نے بھاگ کر حرم میں پناہ لی۔ اَب حرم میں اُسے قتل کر دیا جائے گا یا نہیں؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ حرم میں اُسے قتل کر دیا جائے گا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نہیں حرم میں اُسے قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اُس کا سوشل بائیکاٹ کیا جائے گا، اُسے تنگ کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ سوشل بائیکاٹ سے تنگ آ کر حرم سے باہر چلا جائے اور حرم سے باہر جاتے ہی فوراً اُسے گرفتار کیا جائے گا اور پھر اُس سے قصاص لیا جائے گا۔ یہ یہاں پر مسائل ہیں۔

قرآن مجید کی آیت یہ ہے کہ

"وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ آمِنًا" "اور وہ شخص جو حرم میں داخل ہو جائے وہ صاحب امن ہے مستحقِ امن ہے" تو اَب

شافعیہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا ہے کہ

" الحرم لا یعیذ عاصیاً و لا فاراً بدم"

حرم ایک نافرمان کو پناہ نہیں دیتا اور وہ شخص جو فرار بدم ہو یعنی حرم کے باہر اُس نے کسی کو قتل کیا ہے اور اِس کے بعد مفرور ہو چکا ہے اور بھاگ کر اُس نے حرم میں پناہ لی ہے۔ تو حرم شریف اس قسم کے لوگوں کو پناہ نہیں دیتا۔ اِس حدیث کی بنا پر وہ یہ کہتے ہیں کہ اس قسم کے شخص کو بالکل حرم ہی میں قتل کر دینا چاہیئے اور اس کا انتظار نہیں کرنا چاہیئے کہ وہ حرم سے باہر نکلے اور بعد میں اُس سے قصاص لیا جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ "مَنْ دَخَلَهٗ كَانَ آمِنًا" وہ لوگ جو حرم شریف میں کسی کے

Marfat.com

مال کو لوٹیں یا کسی کے ہاتھ کو کاٹ دیں وہ تو بالاتفاق اِس حکم سے مخصوص ہیں۔ یہ ہم بھی مانتے ہیں اور آپ بھی مانتے ہیں، اُن کو تو ہم نے خاص کر دیا کہ اُن کے لئے امن نہیں ہے۔ اِسی طرح اگر ایک شخص نے حرم شریف کے اندر ہی کسی کو قتل کیا تو وہ مستحقِ امن نہیں ہے بلکہ حرم ہی میں اُس سے قصاص لیا جائے گا۔

یہاں صرف ایک فرق باقی رہتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص حرم سے باہر ہے۔ اور حرم سے باہر اُس نے کسی کو قتل کیا ہے اور اِس کے بعد اُس نے بھاگ کر حرم میں پناہ لی۔

اگر آپ کہتے ہیں کہ اس کو بھی امن حاصل نہیں ہے اِسے بھی قتل کیا جائے تو آپ بتایئے کہ

''مَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا'' کا مفہوم کیا ہوگا؟ کون سی چیز ہے جو اِس ارشادِ خداوندی کے ماتحت باقی رہ گئی؟ کم از کم ایک عام مخصوص البعض میں وہاں تک تخصیص کیجئے۔ وہاں تک افراد نکالئے کہ کم از کم ایک فرد تو باقی رہ جائے۔ اگر وہ آخری فرد باقی نہ رہ جائے تو آپ خود اندازہ کیجئے کہ اِس کے بعد تو پھر نسخ ہے۔ پھر اُس کو تخصیص تو ہم نہیں کہہ سکتے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نہیں ایک فرد ہے اور وہ یہ کہ آمنا سے مراد ''كان آمناً من عذاب النار'' ہے یعنی وہ شخص جو زمینِ حرم میں داخل ہو جائے وہ مستحقِ امن ہے یعنی آگ کے عذاب سے وہ محفوظ ہے۔ یہ فرد اُس کے ماتحت تو رہتا ہے۔

لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ یہاں قرآن مجید میں جو بیان ہو رہا ہے۔ وہ امن ''مِنْ عَذَابِ النَّارِ'' کا بیان نہیں ہو رہا۔ بلکہ وہ تو دنیا ہی میں امن وامان کا ذکر ہو رہا ہے۔

اِسی بنا پر ایک مقام پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا وَّ يُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ'' (العنکبوت۔۶۷)

''کیا یہ لوگ نہیں دیکھتے کہ ہم نے ایک ایسا حرم بنا دیا ہے جو محلِ امن ہے اور حالانکہ لوگ اس کے گرد اگرد اچک لیے جاتے ہیں''۔

اِس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قریش کے لوگ عذاب النار سے بالکل مامون ہیں لیکن

Marfat.com

اُس کے اِردگرد جو لوگ ہیں وہ عذابِ جہنم میں جل رہے ہیں۔ظاہر بات ہے کہ یہاں آخرت کے امن کا ذکر نہیں ہے بلکہ دُنیا کے امن کا ذکر ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''وَاِذْ جَعَلْنَا الْبَیْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَاَمْنًا'' (البقرہ۔۱۲۵)

اور یاد کرو اُس وقت کو جب ہم نے بیت اللہ کو لوگوں کے لئے مرجع بنایا اور لوگوں کے لئے ہم نے بیت اللہ کو محلِ امن بنایا۔

اِسی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ کم از کم ایک فرد تو اُس میں ضرور رہنا چاہیئے۔

''وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا'' (آلِ عمران۔۹۷)

تو یہ عام مخصوص البعض جو ہے۔اُس وقت تک اُس میں تخصیص ہوسکتی ہے جب تک اُس میں کم از کم تین افراد یا کم از کم ایک فرد باقی نہ رہ جائے۔اگر عام لفظاً میں تین افراد رہ جائیں اور عام معناً میں ایک رہ جائے تو اِس کے بعد وہ قطعی بن جاتا ہے۔اُس میں پھر مزید تخصیص نہیں ہوتی، اِس لئے کہ اِس کے بعد اُس میں مزید تخصیص، تخصیص نہیں بلکہ ''نسخ'' ہے۔اور کتاب اللہ کا نسخ خبرِ واحد کے ذریعے نہیں ہوسکتا۔قیاس اور خبرِ واحد وغیرہ اللہ کی آیات کو منسوخ نہیں کر سکتے۔

Marfat.com

مشترک اور مؤول

مشترک کی تعریف

مشترک کی تعریف یہ ہے کہ ایک لفظ جو متناول ہے بہت سے معنوں کو متعدد اوضاع کے ساتھ یعنی اُس کا تناول مختلف معنوں کو ایک وضع کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ مختلف اوضاع کی بنا پر ہے۔ یعنی مختلف اصطلاحات اور مختلف تعینات کی بنا پر ہے۔

مثال

جس طرح میں نے آپ کے سامنے مثال دی ہے کہ لفظ ''عین'' ہے۔

لفظ ''عین'' بہت سے معنوں کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ ''عین'' کے معنی جاسوس بھی ہے۔ اس کا معنی عربی میں گھٹنا بھی ہے۔ سورج اور سونا بھی ہے۔ ''عین'' کے معنی آنکھ بھی ہے۔ یہاں تک کہ بعض اہلِ لغت نے ''عین'' کے چالیس معنی ذکر کئے ہیں۔ یعنی چالیس معنوں میں ''عین'' کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ اَب یہ لفظ مشترک ہے۔ یعنی مختلف اوضاع کی بنا پر یہ لفظ مختلف معنوں کو متناول ہے۔ اِس کے مختلف معنے ہو سکتے ہیں۔

مثال

اِسی طرح لفظ مشتری ہے۔ یہ مشترک لفظ ہے اِس لئے کہ عقدِ بیع کو قبول کرنے والا یعنی خریدار کو بھی مشتری کہتے ہیں اور آسمان میں جو ستارہ ہے اُس کو بھی مشتری کہتے ہیں۔ اِسی طرح لفظ ''جاریۃ'' ہے۔ ''جاریۃ'' کشتی کو بھی کہتے ہیں۔ اور لونڈی کو بھی کہتے ہیں۔ بلکہ مطلقاً ایک لڑکی کو بھی کہتے ہیں۔ چاہے وہ لونڈی ہو یا آزاد ہو۔ اِس کے مختلف معنی ہو سکتے ہیں۔ تو یہ لفظ ''جاریۃ'' مشترک ہے۔

مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب تک کوئی ایسی دلیل نہ ہو، کوئی ایسا قرینہ نہ ہو جس کی بنا پر ہم ایک معنی کو دوسرے معنوں پر ترجیح دیں اُس وقت تک مشترک کا حکم یہ ہے کہ ہم یہ اعتقاد کریں گے کہ اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے اِس لفظ سے، وہ حق ہے۔ جو بھی اِس لفظ سے اللہ تعالیٰ کی مراد ہے وہ حق ہے لیکن ہم توقف کریں گے اور کسی خاص معنی کے متعلق یہ رائے قائم نہیں کریں گے کہ فلاں

Marfat.com

معنی اِس سے مراد ہیں۔ اس لئے کہ جب ہمارے پاس دلیل نہیں ہے، ہمیں کوئی قرینہ معلوم نہیں ہے تو محض اپنے زعم اور تخمین کی بنا پر بغیر کسی دلیل کے ہم کیسے یہ رائے قائم کرلیں کہ اللہ تعالیٰ کی مراد فلاں معنی ہے۔ جب تک ہمارے پاس دلائل نہ ہوں اور قرائن نہ ہوں اس وقت تک اجمالی طور پر یہ اعتقاد کریں گے کہ اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے اِس لفظ سے، وہ حق ہے۔ ہم یہ رائے قائم نہیں کرسکتے کہ اِن میں سے کون سا معنی مراد ہے۔ اس وقت تک توقف کریں گے جب تک ہمارے پاس اِس سلسلہ میں قرآئن نہ ہوں اور علامات اور نشان نہ ہوں۔ یہ مشترک کا حکم ہے۔

لیکن اِس کے بعد اگر ہمارے سامنے قرائن اور دلائل آجائیں اور دلائل کی بنا پر ایک معنی کو اور معنوں پر ترجیح دے سکتے ہوں تو پھر یہ معلوم کیا جانا چاہیئے کہ وہ قرائن اور وہ علامات کیسے ہیں؟ اگر وہ قرائن اور وہ دلائل ایسے ہیں کہ وہ پیدا کرتے ہیں گمان غالب کو یعنی یقین کو پیدا نہیں کرتے تو پھر اس مشترک سے بن جاتا ہے مؤول۔ یعنی ''**المؤول من المشترک**'' یعنی مشترک سے پھر مؤول بن جاتا ہے۔ اگر دلائل اور قرائن ظنی ہوں، یقین پیدا نہ کریں تو پھر اسی مشترک سے مؤول بن جاتا ہے اور اِس مؤول کا نام ہوگا ''**المؤول من المشترک**''

حکمِ مؤول

مؤول کا حکم یہ ہے کہ ہم پر عمل لازم اور واجب ہے اُس معنی کے مطابق، جس معنی کا تعیّن اُن دلائل اور اُن قرائن سے ہوگیا ہو۔ لیکن یہ ہے کہ ہم یقین نہیں کرسکتے کہ ہاں فی الحقیقت یہی معنی مراد ہے، اس لئے کہ وہ دلائل ظنی ہیں اور وہ یقینی نہیں ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ اُن قرائن اُن دلائل کو نہیں مانتے بلکہ عملی بنیادوں پر اُن قرائن اور دلائل سے اختلاف کرتے ہیں۔ اُن کو اختلاف کا حق ہے۔ ہوسکتا ہے کہ وہ اپنے دلائل کی بنا پر کوئی اور رائے قائم کریں۔ اگر کوئی شخص کہے کہ ہم نہیں مانتے تمہارے اِس معنی کو، تو اُسے ہم کافر بھی نہیں کہہ سکتے۔ اِس لئے کہ یہ دلائل اور قرائن ظنی ہیں، یہ گمانِ غالب کو پیدا کرتے ہیں اور یقین کو پیدا نہیں کرتے۔ اِس کی مثال بالکل وہی ہے جیسا کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ''(البقرہ۔۲۲۸)

کہ مطلقات اپنے بارے میں تین قروء انتظار کریں گی۔

Marfat.com

اب قروء کا لفظ قرء کی جمع ہے۔ اَب قرء میں دو معانی ہیں۔ حیض کے معنی میں بھی آتا ہے اور طہر کے معنی میں بھی آتا ہے۔

حنفیہ کے پاس کچھ دلائل اور قرائن ہیں اور اُن دلائل اور قرائن کی بنا پر انہوں نے یہ رائے قائم کی ہے کہ قروء سے مراد ہیں حیض۔ لیکن

شافعیہ اِن دلائل اور قرائن کو تسلیم نہیں کرتے کہ ''قروءٍ'' سے مراد اطہار ہیں۔ جس طرح حنفیہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ یہ رائے قائم کریں کہ ''قروءٍ'' سے مراد حیض ہیں اور عورت کی عدت تین حیض ہیں۔ اِسی طرح شافعیہ کو بھی اپنے دلائل اور قرائن کی بنا پر اِس قسم کی رائے قائم کرنے کا حق حاصل ہے کہ وہ کہیں کہ ''قروء'' سے مراد اطہار ہیں۔ اَب ایک وہ طہر ہے جس میں طلاق واقع ہے وہ گذر جائے اور اِس کے بعد مزید دو طہر گذر جائیں تو اُس عورت کی عدت ختم ہو جائے گی۔ شافعیہ کے نزدیک اُس کے لئے جائز ہوگا کہ وہ کوئی اور نکاح کر لے۔ شافعیہ ہم پر کفر کا فتویٰ نہیں دے سکتے اور ہم اُن پر کفر کا فتویٰ نہیں دے سکتے۔ اِس لئے کہ یہاں ''قروء'' حیض کا معنی متعین ہے تو وہ گمانِ غالب کی بنا پر ہے اور اگر ''قروء'' سے طہر کا معنی متعین ہے تو وہ بھی گمانِ غالب کی بنا پر ہے۔ ہر طرف کے جو دلائل اور قرائن ہیں اُن کا جواب دیا جا سکتا ہے اور وہ قطعی نہیں ہیں بلکہ ظنی ہیں۔ وہ گمانِ غالب کو پیدا کرنے والے ہیں۔ اِسے کہتے ہیں ''مؤول من المشترک''

المفسر من المشترک

اگر ایسے قرائن اور دلائل ہوں جو مفیدِ یقین ہوں، قطعی ہوں تو اِس کے بعد صرف یہ ہم لازم ہوگا کہ اُسی ایک معنی پر عمل کریں بلکہ ہم پر لازم ہوگا کہ ہم کسی معنی پر یقین کرلیں کہ بس یہی معنی متعین ہے۔ اِسے کہتے ہیں ''المفسر من المشترک''۔ یعنی اِس کا نام ہو گیا ''المفسر من المشترک''

اصولیین نے اِس کی مثال نصوص سے تو نہیں دی ہے، معاملات کی بنا پر دی ہے۔ فرض کیجئے کہ ایک شخص نے یہ کہا کہ

''لفلان علی عشرۃ دراهم''

فلاں شخص کے مجھ پر دس روپے لازم ہیں۔ یہ عشرۃ دراھم کا لفظ مشترک ہے۔ فرض

Marfat.com

کیجئے کہ ایک شہر میں مختلف قسم کے سکے چلتے ہیں، افغانی سکے بھی چلتے ہیں، پاکستانی سکے بھی چلتے ہیں، ہندوستانی سکے وغیرہ۔ لیکن ایک سکہ ایسا ہے کہ اُس کا رواج دیگر سکوں کے مقابلے میں زیادہ ہے۔ اگر وہ شخص اپنے کلام میں تصریح نہ کر دے تو ہم گمانِ غالب کی بنا پر کہتے ہیں کہ یہاں پر دس روپے مراد ہیں غالب سکے کے لحاظ سے، گویا کہ پاکستانی سکے کے دس روپے فلاں کے مجھ پر واجب ہیں۔ یہ تعین جو ہم نے کیا ہے، گمانِ غالب کی بنا پر کیا ہے۔ اِس لئے کہ عام طور پر جو تبادلہ ہوتا ہے، وہ غالب سکے کی بنا پر ہوتا ہے۔ اگرچہ وقتاً فوقتاً دیگر سکے بھی چلتے ہیں۔

لیکن اگر ایک شخص نے اگر یہ کہا کہ

''لفلان علی عشرۃ دراھم من نقد بخارا''

کہ فلاں شخص کے مجھ پر ''بخارا کے سکے'' کے دس روپے ہیں۔ یا اُس نے کہا کہ ہندوستانی یا افغانی سکے کے لحاظ سے۔ اَب یہ ''مفسر من المشترک'' ہے۔

اِس لئے کہ اُس متکلم نے خود ہی بیان کر دیا کہ میری مراد یہ ہے۔ اَب یہ دس روپے قطعی طور پر اُس پر لازم ہو گئے۔ اَب اِس میں کسی اختلاف کی گنجائش باقی نہیں رہی۔ نصوص میں اگر اِس قسم کا لفظِ مشترک پایا جائے اور اس کے بعد صاحب شرع اپنی طرف سے خود ہی تشریح اور تفسیر کر دے تو اس کے بعد اِس میں اختلاف کی گنجائش قطعی باقی نہیں رہے گی۔ سب لوگوں کا اتفاق ہوتا ہے کہ اِس مشترک سے پھر فلاں معنی کو مراد لیا جائے اور فلاں معنی مراد نہ لیا جائے۔ تو یہ ہے ''مفسر من المشترک''

یہ پہلی تقسیم ہے۔ خاص، عام، مشترک اور مؤوّل۔

تو اَب یہ تقسیم اِس طرح کی جاتی ہے کہ

اصولیین کہتے ہیں کہ ایک لفظ یا تو وہ موضوع ہے کسی ایک معنی کے لیے۔ یا وہ موضوع ہے مختلف معانی کے لئے۔ اگر وہ موضوع ہے کسی ایک معنی کے لئے، علیحدہ طور پر، تو یہ خاص۔ اور اگر وہ موضوع ہے مختلف معنوں کے لئے پھر اِس میں دو صورتیں ہیں ایک تو یہ ہے مختلف معنوں کے لئے وہ موضوع ہے۔ ''بوضع واحد''

ایک ہی وضع اور ایک ہی تعین کے اعتبار سے وہ مختلف چیزوں کو شامل ہے۔

Marfat.com

امر اور نہی

(افادۂ حکم شرعی کے اعتبار سے لفظ کی قسمیں)

تمہید

تقسیمِ اول میں یہ بات آپ کے سامنے آچکی ہے کہ تقسیمِ اول کی چار اقسام تھیں۔

۱۔ خاص ۲۔ عام ۳۔ مشترک ۴۔ مؤوّل

یہ بات ثابت ہے کہ ایک تقسیم کی اقسام آپس میں جمع نہیں ہو سکتیں۔ ایک تقسیم کی اقسام کے درمیان تبائن ہوگا۔

لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ ایک تقسیم کی اقسام، دوسری تقسیم کی اقسام کے ساتھ جمع ہو جائیں اور اس جمع ہونے میں کوئی حرج بھی نہیں ہے۔

مثلاً خاص و عام، مشترک اور مؤوّل۔ اِن کے سلسلے میں یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک لفظ خاص بھی ہو جائے اور عام بھی ہو جائے۔ یا ایک لفظ مشترک بھی ہو جائے اور مؤوّل بھی ہو جائے لیکن یہ ممکن ہے کہ

ایک لفظ خاص بھی ہو اور حقیقت بھی ہو، یہ اِس لئے کہ حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ ایک الگ تقسیم کی اقسام ہیں اور اِس کے مقابلے میں خاص، عام، مشترک اور مؤوّل ایک دوسری تقسیم کی اقسام ہیں۔

اَب یہ ہو سکتا ہے کہ ایک لفظ حقیقت بھی ہو اور خاص بھی ہو، ایک لفظ مجاز بھی ہو اور عام بھی ہو۔ ایک لفظ وضع کے اعتبار سے حقیقت ہو یعنی ایک متعین معنی کے لئے علیحدہ طور پر وضع کیا گیا ہو اور وہ لفظ استعمال کے اعتبار سے حقیقت ہو اور وہ اپنے معنی موضوعہ میں مستعمل ہو۔

تو خاص اور حقیقت یا خاص اور مجاز یا عام اور حقیقت اور عام اور مجاز وغیرہ آپس میں جمع ہو سکتے ہیں۔

لیکن ایک تقسیم کی اقسام آپس میں جمع نہیں ہو سکتیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک لفظ خاص بھی ہو جائے اور عام بھی ہو جائے۔ یا مشترک بھی ہو جائے اور مؤوّل بھی ہو جائے۔ خاص کی

Marfat.com

بعض اقسام ایسی ہیں کہ اصولِ فقہ میں اُن کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔اِن بعض اقسام کے بہت زیادہ مداح ہوتے ہیں اور اُن کے ساتھ بہت زیادہ احکام متعلق ہیں۔

اصولیین کے اختلافات بھی اِن بعض اقسام میں بہت زیادہ ہیں۔اِن اقسامِ مذکورہ میں سے ایک قسم ''امر'' کی ہے اور دوسری قسم ''نہی'' کی ہے۔

اگرچہ ''امر اور نہی'' خاص ہی کی اقسام ہیں اور خاص ہی کے افراد ہیں۔لیکن ''امر اور نہی'' کی بحثیں بڑی اہم ہیں۔اکثر احکام کا تعلق ''امر اور نہی'' سے ہے اور اصولیین کے درمیان ''امر اور نہی'' کے سلسلہ میں بڑے اختلافات بھی ہیں اور ''امر ونہی'' سے متعلق بڑے مباحث موجود ہیں۔اِس لئے یہ ضروری ہے کہ ہم ''امر اور نہی'' کے متعلق یہ معلوم کریں کہ ان کے ساتھ کیا کیا مباحث اور کیا کیا مسائل متعلق ہیں۔

امر کی تعریف

امر کی تعریف لغت کے اعتبار سے کیا ہے؟ امر کی تعریف اہلِ عربیت کی اصطلاح میں کیا ہے؟ اور امر کی تعریف اصولیین کی اصطلاح میں کیا ہے؟ یہاں اہلِ اصول اور اہلِ منطق کی ایک ہی اصطلاح ہے۔

امر کا مفہوم (لغت کے اعتبار سے)

امر کا مفہوم لغت میں ''فرمودن''، ''حکم کردن'' اور ''فرمائش کردن'' ہے۔

یعنی ''فرمانا اور حکم کرنا'' امر کا لغوی مفہوم ہے۔

امر کا مفہوم (اصطلاحِ اہلِ عربیت کے لحاظ سے)

اہلِ عربیت کہتے ہیں کہ

''امر صیغة یطلبه الفعل.........من الفاعل''

''امر ایک صیغہ اور ایک ایسا لفظ ہے، جس کے ذریعے ایک فعل فاعل سے طلب کیا جا

ہے۔

اَب عام اِس سے کہ وہ فاعل متکلم ہے یعنی اپنے آپ کے لئے فعل کو طلب کرتا ہے،

Marfat.com

فاعل واحد ہے، مخاطب ہے۔ اور پھر یہ طلب بالکل مساویانہ اور برابر طریقے سے ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ طلب کرنے والا بڑی بے تکلفی سے اپنے ایک ساتھی سے ایک فعل کر طلب کرے۔ یہ بھی امر ہے۔

چاہے وہ طلب کرنے والا اپنے آپ کو مامور سے بلند اور برتر سمجھے، یہ بھی امر ہے۔

یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مامور سے اپنے آپ کو فروتر سمجھے اور اُس سے فعل طلب کرے، یہ بھی امر ہے۔

مثلاً اگر ایک شخص یہ چاہے کہ

"**اللّٰھم اغفر لی**" "اے میرے اللہ! مجھے بخش دے"

تو اصطلاحِ اہلِ عربیت کے لحاظ سے یہ بھی امر ہے۔

اِس لئے کہ اِس امر کے صیغہ مغفرت کے فعل کو اللہ تعالیٰ سے طلب کیا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ سے مانگ لیا جاتا ہے۔ اگر چہ یہ بات یقینی ہے کہ فاعل یعنی طلب کرنے والا اپنے آپ کو فروتر سمجھتا ہے اور مخاطب کو بلند و برتر سمجھتا ہے۔ لیکن اِسے بھی امر کہا جاتا ہے۔ اصطلاحِ عربیت میں "امر" نام ہے اُس صیغے کا جس کے ذریعے سے ایک فعل کو فاعل سے طلب کیا جائے۔

امر کا مفہوم (منطقیین اور اصولیین کی اصطلاح میں)

امر اُس صیغے کا نام ہے، جس کے ذریعے ایک فعل کو غیر سے طلب کیا جاتا ہے اور اُس فعل کا طلب ہوتا ہے۔ "**علیٰ سبیل الاستعلاء**" یعنی طلب کرنے والا اپنے آپ کو بلند سمجھتا ہے۔ گویا میں اونچی شان کا مالک ہوں اور میرے مقابلے میں یہ مامور، جس میں اِس فعل کی طلب کر رہا ہوں، اُس کی میرے مقابلے میں کوئی حیثیت نہیں ہے۔ چاہے وہ بلند تر حیثیت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو لیکن اپنے آپ کے متعلق وہ یہ سمجھتا ہے کہ میں اِس سے برتر ہوں تو اِسے امر کہا جاتا ہے۔ اور اگر یہ طلب کرنے والا اپنے آپ کو مخاطب سے فروتر سمجھتا ہے تو اِسے اصولیین اور منطقیین کی اصطلاح میں "دعا" کہتے ہیں۔

مثلاً "**اللّٰھم اغفر لی**" یعنی "اے اللہ! مجھے معاف فرما"

اِس کے متعلق اصولیین اور منطقیین یہ کہتے ہیں کہ ہماری اصطلاحات میں یہ امر نہیں

Marfat.com

ہے بلکہ ہماری اصطلاح میں یہ دُعا ہے۔

اگر ایک شخص اپنے کسی دوست اور ساتھی سے بے تکلفی میں مساویانہ سطح پر یہ کہہ دے کہ بھئی! فلاں کام کر۔ اور یہ اپنے آپ کو اپنے ساتھی کے مقابلے میں بلند تر یا فروتر نہیں سمجھتا تو اِسے اصولیین اور منطقیین کی اصطلاح میں التماس کہتے ہیں۔

امر کی حقیقت

پہلی بحث یہ پیدا ہوتی ہے کہ امر کی حقیقت کیا ہے؟ یعنی وہ حکم کیا ہے جو امر پر مرتب ہے۔ اِس سلسلہ میں امر کی تین حالتیں ہیں۔

امر کی تین حالتیں

۱۔ اگر امر کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ موجود ہو، جس کی بنا پر ہم اُس امر کو وجوب کے معنی میں لینے پر مجبور ہیں۔ یعنی ایسا قرینہ موجود ہو جس کی بنا پر وجوب کا معنی متعین ہوتا ہو تو اِس فعل کو ادا کرنا واجب ہے۔

ایسی صورتِ حال میں اصولیین اور فقہا کا اِس بات پر اتفاق ہے کہ وہ ''امر'' وجوب کے لئے ہے۔ یعنی اُس امر سے ہم وجوب کا معنی مراد لیں گے، کوئی دوسرے معنی مراد نہیں لیں گے۔

اسی طرح اگر ایک صیغہ امر ہے اور اُس صیغہء امر کے ساتھ کچھ ایسے قرائن ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں امر اجازت کے معنی میں ہے یا یہ امر استحباب کے معنی میں ہے یا پھر اس امر کا فلاں معنی ہے۔ اصولیین کا اِس سلسلہ میں اتفاق ہے۔

کہ اِس امر سے پھر ''لزوم'' کا معنی نہیں لیا جائے گا بلکہ اِس سے مراد وہ معنی لیا جائے گا جس معنی کے لئے قرینہ موجود ہوگا۔ اگر اباحت اور اجازت کا قرینہ موجود ہو تو ہم اِس امر سے اباحت اور اجازت کے معنی مراد لیں گے۔ استحباب کا قرینہ موجود ہو تو ہم استحباب کا معنی مراد لیں گے۔ اگر کوئی اور قرینہ موجود ہے تو وہی معنی مراد لیں گے، جس کا قرینہ موجود ہو۔ اصولیین کا اِس بات میں بھی اتفاق ہے کہ امر کا صیغہ بہت زیادہ معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ علامہ صدر الشریعت نے التلویح میں صیغہ امر کے سولہ (۱۶) معانی بیان فرمائے ہیں

Marfat.com

یعنی اُن کے نزدیک امر کا صیغہ سولہ (۱۶) معانی میں استعمال ہوتا ہے۔

میں آپ کے سامنے امر کے چند معانی بطور مثال پیش کرتا ہوں۔

۱۔ صیغہ امر کبھی کبھی ''لزوم اور وجوب'' کے معنی میں آتا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''وَ اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَ اٰتُوا الزَّکٰوۃَ''

''تم نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو''

ظاہر بات ہے کہ یہاں ''نماز اور زکوٰۃ ادا کرنا'' تم پر لازم اور فرض ہے۔

۲۔ کبھی کبھی امر کا صیغہ ''استحباب'' کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''فَکَاتِبُوْھُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِیْھِمْ خَیْرًا'' (النور۔۳۳)

''اور تمہارے مملوکوں میں سے جو مکاتبت کی درخواست کریں، اُن سے مکاتبت کرلو اگر تمہیں معلوم ہو کہ اُن کے اندر بھلائی ہے''

ظاہر بات ہے کہ یہاں یہ بات مراد نہیں کہ تم لازماً اپنے غلاموں کو آزاد کردو بلکہ یہاں ترغیب دی جارہی ہے۔ یعنی تمہیں اگر یہ معلوم ہے کہ غلاموں کے آزاد کرنے میں کوئی بھلائی ہے، کوئی خیر کا پہلو ہے، انسانی سوسائٹی کے لئے وہ آزاد ہو کر زیادہ مفید ہو سکتے ہیں تو پھر بہتر یہ ہے کہ انہیں آزاد کردو۔

۳۔ امر کا صیغہ اباحت یا اجازت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا'' (النساء۔۲)

جب تم احرام کے اعمال اور افعال کو ختم کرلو، پس تم شکار کرو۔

شکار کرنے اور شکار کھیلنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اَب یہ ممانعت اور پابندی ختم ہو گئی۔

۴۔ کبھی کبھی صیغہ امر تعجیز یعنی ''اظہارِ عجز'' کے معنی میں آتا ہے۔

Marfat.com

یعنی اللہ تعالیٰ یہ ظاہر کر رہا ہے کہ یہ کام تم نہیں کر سکتے کیونکہ اِس کام سے تم عاجز ہو۔
مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

''وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّانَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ ط''(البقرہ۔۲۳)

''اور اگر نہیں اِس امر میں شک ہے کہ یہ کتاب جو ہم نے اپنے بندے پر اتاری ہے، یہ ہماری ہے یا نہیں، تو اِس کے مانند ایک ہی صورت بنالاؤ''

ظاہر بات ہے کہ یہاں قرآن مجید کی ایک سورۃ جیسی ایک سورۃ بنالینا تو لازم ہے، نہ مباح ہے اور نہ مستحب ہے۔ اِس ارشاد سے اللہ تعالیٰ کا مقصود یہ ہے کہ تم یہ کام کر نہیں سکتے۔ قرآن مجید کی ایک سورۃ جیسی سورۃ بنالینے سے تم عاجز ہو۔ چنانچہ اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِيْ وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ''(البقرہ۔۲۴)

''تو ڈرو اُس آگ سے، جس کا ایندھن بنیں گے انسان اور پتھر''

یہاں صیغہ امر تعجیز کے معنی میں ہے۔

۵۔ کبھی کبھی صیغہ امر اہانت کے معنی میں آتا ہے یعنی کسی کو ذلیل کرنا۔

مثلاً جب اہلِ جہنم گفتگو کریں گے۔ تو وہ بہت زیادہ منت اور زاریاں کریں گے کہ یا اللہ العلمین ا ہمیں آگ سے نکال، ہمیں پھر دنیا میں بھیجو اور ہم پھر دنیا میں برا کام نہیں کریں گے تو ان کے جواب میں اللہ تعالیٰ بالآخر فرمائیں گے۔

'' قَالَ اخْسَـُٔوْا فِيْهَا وَلَا تُكَلِّمُوْنِ ہ''(المومنون۔۱۰۸)

دور ہو میرے سامنے سے، پڑے رہو اسی میں اور مجھ سے بات نہ کرو''

یہاں اِس آیت میں ''اخسئوا'' کے لفظ سے مراد یہ ہے کہ تم میرے ساتھ سرے سے کلام کرنے کے قابل ہی نہیں ہو۔ لہٰذا دفع ہو جاؤ میرے سامنے سے۔

یہاں امر ''اہانت'' کے معنی میں مستعمل ہے۔

۶۔ صیغہ امر ''تکوین'' کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

Marfat.com

مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

"کُنْ فَیَکُوْنَ"

"موجود ہو جا، موجود ہو گئی"

اللہ تعالیٰ یہ معلوم نہیں کر رہا کہ اب میں طلب کر رہا ہوں تو تم موجود ہو جاؤ بلکہ یہاں امر تکوین کے لئے ہے۔ یعنی اِس بات کے اظہار کے لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ اِس چیز کو عالمِ وجود میں لا رہا ہے۔

۷۔ کبھی کبھی صیغہ امر "کفیہ" کے لئے آتا ہے۔ یعنی برابری کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

جیسا کہ اہلِ جہنم کہیں گے کہ دنیا میں ہم صبر کیا کرتے تھے تو صبر کا نتیجہ ہمیشہ اچھا ہوتا تھا اور صبر کا پھل میٹھا ہوتا تھا۔ تو آیئے! اب اِس جہنم کی آگ پر بھی ہم صبر کر لیں۔ شاید کہ یہاں بھی صبر کا نتیجہ اچھا ہو جائے اور اِس صبر کے نتیجہ میں ہم اِس مصیبت سے نجات پا جائیں۔

اِس لئے کہ جب ہم دنیا میں صبر کرتے تھے تو اس کا نتیجہ اچھا ہوتا تھا۔ تو اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے۔

"اِصْلَوْهَا فَاصْبِرُوْٓا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ ط اِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ" (الطور ۱۶)

"جاؤ اب جھلسو اِس کے اندر، تم خواہ صبر کرو یا نہ کرو، تمہارے لئے یکساں ہے، تمہیں ویسا ہی بدلہ دیا جا رہا ہے جیسے تم عمل کر رہے تھے"

اِس آئت میں "فَاصْبِرُوْٓا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا" کے صیغہ امر کے ذریعے اہلِ جہنم کو خبردار کیا گیا ہے کہ صبر کرو تو صبر کرتے رہو اور نہیں کرتے تو نہ کرو، مگر یہ کہ اب دونوں صورتیں تمہارے لئے برابر ہیں۔

۸۔ صیغہ امر "ارشاد" کے معنی میں بھی آتا ہے۔

اِس کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ امر کے ذریعے اللہ تعالیٰ انسانوں کو یہ تلقین کر رہا ہے یا نبی ﷺ انسانوں کو تلقین کر رہے ہیں کہ اِس فعل میں تمہارے لئے دنیاوی فائدہ متعلق ہے۔

مثلاً حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ

Marfat.com

جس وقت سونے کا ارادہ کرو تو تم اپنا چراغ بجھا دو۔ کیونکہ اُس وقت مٹی کے دیئے ہوتے تھے۔ اگر تم چراغ جلتا ہوا چھوڑ کر سو گئے تو ہو سکتا ہے کہ چوہا وغیرہ آ جائے اور اِس طرح وہ چوہا چراغ الٹ دے، جس سے آگ لگ جائے اور تمہیں نقصان ہو۔

نبی ﷺ کا یہ امر ''ارشاد'' ہے اور یہ اِس لئے ہے کہ اِس حکم کی تعمیل میں تمہارا اپنا مفاد ہے۔

الغرض ہم اِس طرح اگر غور کریں گے تو صیغہ امر کے بہت سے معانی ہیں، حتیٰ کہ سولہ (۱۶) معانی میں صیغہ امر استعمال ہوتا ہے۔

اختلافات

پہلا اختلاف

اگر صیغہ امر، مطلق ہے، یعنی اُس کے ساتھ ایسے قرائن نہیں ہیں، جن سے یہ معلوم ہو کہ یہ فعل واجب ہے اور نہ ہی اُس کے ساتھ ایسے قرائن ہیں جن سے یہ معلوم ہو کہ یہ فعل مستحب ہے یا کسی اور معنی میں ہے۔

اَب صیغہ امر اگر تمام قرائن سے مجرد اور خالی ہو تو

بعض فقہاء کے نزدیک اِس صیغہ امر کا مفہوم ''استحباب'' ہے۔

یعنی اگر صیغہ امر مطلق، مجرّد ہے اور اِس کے ساتھ کوئی قرینہ نہیں ہے تو ہم اِس صیغہ امر کو ''استحباب'' پر محمول کریں گے۔ یعنی جو فعل، مامور بہ ہے اِس کا سرانجام دینا بہتر ہے اور نہ کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

فقہا یہ کہتے ہیں کہ صیغہ امر کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ یا اُس کے رسول ﷺ نے حکم دیا۔ جب اللہ تعالیٰ اور اُس کا رسول ﷺ کسی فعل کا مطالبہ کرتے ہیں تو اُس فعل کے سرانجام دینے کو، اُس فعل کے نہ کرنے پر ترجیح حاصل ہو گی۔

یہ اِس لئے کہ اگر اُس کام کا کرنا یا نہ کرنا دونوں برابر ہوں تو پھر اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول ﷺ کی جانب سے اِس فعل کے سرانجام دینے کا مطالبہ بے معنی ہو جاتا ہے۔

Marfat.com

جب اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول ﷺ نے کسی فعل کو طلب کیا ہے تو اُس فعل کو ہونا چاہیے۔

یہ ضروری ہے کہ اُس فعل کے کرنے کو، اُس فعل کے نہ کرنے پر ترجیح دی جائے۔

ترجیح کا اگلا اور ترقی یافتہ درجہ ''استحباب'' ہے۔

فقہاء اِسی لئے کہتے ہیں کہ جب صیغہ امر بغیر قرائن کے ہو تو اِس صیغہ امر سے ''استحباب'' کا مفہوم مراد ہوگا۔

استحباب کے ظاہر کا مفہوم کہ وہ ترجیح کے معنوں میں ہے۔

یہ مفہوم مخصوص قرائن کے ذریعے سامنے آتا ہے۔

لیکن استحباب کا مفہوم صیغہ امر کا اپنا مفہوم ہے۔

فقہاء میں سے بعض یہ کہتے ہیں کہ

صیغہ امر کا مقصودِ حقیقی یہ خود ''اباحت اور اجازت'' ہے۔

یہ اِس لئے کہ جب اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول ﷺ کی طرف سے کسی فعل کو طلب کیا جائے تو اِس سے یقینی طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اُس فعل کے کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اگر اُس فعل کے کرنے میں کوئی مضائقہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ اور اُس کا رسول ﷺ اِس فعل کا حکم کیوں دیتے۔ اُس فعل کا اگلا درجہ یہی ہے کہ اُس فعل میں کوئی مضائقہ نہ ہو۔

جب اِس اگلے درجے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے لیکن کیا اِس فعل کے سرانجام دینے میں کوئی ثواب بھی ہے یا نہیں؟

اَب یہ امور زائد ہیں۔ اِن کا ظاہر امور کے لئے قرائن کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ صیغہ امر کو اگر قرآئن سے مجرد صورت میں استعمال کیا جائے تو اِس کا مفہوم ''اباحت'' ہوگا۔

صیغہ امر کا مفہوم ''مطلق طلب فعل'' ہے۔ صیغہ امر کے ذریعے سے آمر، چاہے وہ اللہ تعالیٰ ہو یا رسول ﷺ، فعل کو طلب کرتا ہے۔ فعل کے طلب کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ فعل، ترک کرنے، پر راضح ہو یعنی اُس فعل کا کرنا، اُس فعل کے نہ کرنے، پر راجح ہو۔ بالفاظِ دیگر فعل

Marfat.com

کے کرنے کو، نہ کرنے پر ترجیح حاصل ہو۔

ترجیح کے دو طریقے

۱۔ ادنیٰ درجے کی ترجیح ۲۔ اعلیٰ درجے کی ترجیح

ادنیٰ رجے کی ترجیح ہو تو استحباب اور اگر اعلیٰ درجے کی ترجیح ہو تو وجوب ہوتا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ صیغہ امر وجوب میں بھی حقیقت ہے اور استحباب میں بھی حقیقت ہے۔ لیکن اُن کے نزدیک یہاں اشتراکِ لفظی نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ وجوب کے لئے اور استحباب کے لئے صیغہ امر مستقل طور پر موضوع ہے۔ بلکہ صیغہ امر کا مفہوم، طلب فعل ہے۔ اور وہ اس طرح کہ کرنے کو، نہ کرنے پر ترجیح حاصل ہے۔ ترجیح کی دونوں صورتیں ہو سکتی ہیں یعنی استحباب بھی اور وجوب میں سے کوئی صورت ہو سکتی ہے۔ گویا صیغہ امر ایک ایسے مفہوم کے لئے وضع کیا گیا ہے جو وجوب اور استحباب دونوں میں قدرِ مشترک ہے۔

بعض یہ کہتے ہیں کہ

ہم صیغہ امر کا مفہوم اُس وقت تک متعین نہیں کر سکتے جب تک ہمارے پاس کوئی قرینہ نہ ہو۔ اگر ہمارے پاس کوئی قرینہ نہیں ہے تو ہم یہ معلوم نہیں کر سکتے کہ یہاں صیغہ امر سے کون سا مفہوم مراد لیں۔ یہ اِس لئے کہ صیغہ امر تو سولہ (۱۶) معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ اَب ہمیں کیسے معلوم ہو کہ یہاں صیغہ امر سے کون سا معنی مراد ہے۔ قرینہ کے بعد تو رائے قائم کی جا سکتی ہے لیکن قرینے کے معلوم ہونے سے پہلے ہمیں توقف کرنا ہوگا اور ہم صرف یہ کہیں گے کہ اِس صیغہ امر سے جو مراد اللہ تعالیٰ کی ہے، وہی مراد ہے۔

جمہور کی رائے

جمہور اصولیین، متکلمین اور فقہاء جس بات پر متفق ہیں، وہ یہ ہے کہ اگر ایک صیغہ امر قرائن سے مجرد ہے، یعنی اُس کے ساتھ لزوم یا عدمِ لزوم کے قرائن نہیں ہیں تو ایسے صیغہ امر کا مفہومِ حقیقی ''وجوب اور لزوم'' ہے۔

''وجوب اور لزوم'' کے سوا تمام ممکنہ مفہومات یعنی استحباب، اباحت، ارشاد تکوین، تسخیر، تعلیل میں صیغہ امر کا استعمال بطریق المجاز ہوتا ہے۔ بطریق الحقیقت نہیں ہوتا۔ صیغہِ امر کا

Marfat.com

مقتضائے حقیقی اور مفہومِ حقیقی ''وجوب اور لزوم'' ہے۔

جمہور کے دلائل

یعنی صیغہءِ امر کا مفہومِ حقیقی ''وجوب اور لزوم'' ہے۔ اِس کے دلائل کیا ہیں؟

اِس سلسلہ میں جمہور کے پاس قرآن مجید سے بھی دلائل موجود ہیں۔ وہ عقلی دلائل اور لغتِ عرب سے بھی دلائل قائم کرتے ہیں۔

پہلی دلیل

جمہور اصولیین، متکلمین اور فقہاء یہ کہتے ہیں کہ

لغتِ عرب میں جس فعل کا حکم دیا جائے، اُس کی تعمیل کو ''طاعت'' کہتے ہیں اور اُس فعل کی خلاف ورزی کو ''معصیت'' کہتے ہیں۔

مثلاً ایک حماسی شاعر کہتا ہے۔

اطعت الآمرید بصیرم جبلی... مریهم فی احبتهم بذاک

شاعر اپنے محبوب کو خطاب کرتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ ''تم نے اپنے حکم دینے والوں کی اطاعت اور تابعداری کی، انہوں نے تجھے حکم دیا کہ میرے ساتھ محبت کر اور محبت کے رشتے کاٹ دو، تم نے اِن لوگوں کی تابعداری کی اور میرے ساتھ تم نے محبت کے تعلقات کو ختم کر دیا۔ **مریهم فی احبتهم بذاک**

تم اپنے حکم دینے والوں کو ان کے محبوبوں کے بارے میں حکم دو کہ جس طریقے سے میں نے اپنے دوستوں سے محبت کے رشتوں کو کاٹا۔ اِسی طرح تم بھی اپنے دوستوں سے محبت کے رشتوں کو کاٹ دو اور اُن کے ساتھ تعلقات کو ختم کر دو۔

فان هم طاوعوک فطا و عیهم
و ان عاصوک فاعصی من عصاک

اگر انہوں نے تیری اطاعت کی اور میرے حکم کی تعمیل میں انہوں نے اپنے دوستوں سے تعلقات کاٹ دیئے، تو پھر تو بھی اُن کی اطاعت کر۔ یعنی مجھ سے محبت کے تعلقات منقطع کر لے۔ اور اگر انہوں نے تیری نافرمانی کی اور تیرے کہنے کے مطابق انہوں نے اپنے اِن

Marfat.com

دوستوں سے رشتے نہیں کاٹے، پھر تو بھی نافرمانی کر اُن لوگوں کی جنہوں نے تیرے حکم کی نافرمانی کی۔

اِن اشعار میں ہم دیکھتے ہیں کہ امر کی تعمیل کے سلسلہ میں یہاں ''اطاعت'' کا لفظ مستعمل ہے۔ **فان طاوعوک فطاوعیھم**

اور امر کی تعمیل کو ترک کرنے میں یہاں ''عصیان اور معیصت'' کے الفاظ آئے ہیں۔ اِس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اہلِ عرب کے لغت میں امر کی تعمیل ''طاعت'' ہے اور تعمیل امر کو ترک کرنا ''معصیت'' ہے۔

اَب اگر اللہ تعالیٰ کا ایک امر ہے یا اُس کے رسول ﷺ کا امر ہے تو اِس سلسلہ میں ظاہر بات ہے کہ اُس امر کی تعمیل دراصل اللہ اور اُس کے رسول ﷺ کی طاعت ہے۔ اور اللہ اور اُس کے رسول ﷺ کے امر میں عدمِ تعمیل ''معصیت'' ہے۔

ہم نے یہ دیکھنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول ﷺ کی اطاعت، واجب ہے یا مستحب اور مباح ہے اور ہمیں یہ بھی معلوم کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے کہ اللہ اور اُس کے رسول ﷺ کی معصیت کا بھی درجہ کیا ہے؟

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ فَاِنَّ لَهٗ نَارَ جَهَنَّمَ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا اَبَدًا ۝'' (الجن ۲۳)

''اب جو بھی اللہ اور اُس کے رسول ﷺ کی بات نہ مانے گا، اِس لئے جہنم کی آگ ہے اور ایسے لوگ اِس میں ہمیشہ رہیں گے''

امر کی خلاف ورزی ''معصیت'' اور اِس کی تعمیل ''طاعت'' ہے۔

اَب اگر اللہ تعالیٰ آمر ہے اور اُس نے امر کیا ہو تو اِس کی تعمیل اطاعت ہوگی اور اِس کی خلاف ورزی معصیت ہوگی۔ معصیت کے متعلق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے آپ نے ملاحظہ فرمالیا کہ معصیت کے مرتکب افراد کا ٹھکانہ جہنم ہوگا۔

اِس سے یہ معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول ﷺ کے معصیت کی سزا جہنم

Marfat.com

ہے۔ اَب جہنم کی سزا ترکِ واجب پر ملتی ہے لیکن ایک مستحب اور ایک مباح کے ترک کرنے پر جہنم کی سزا نہیں ملتی۔

اِس تنقیح سے یہ بات ثابت ہوئی کہ امر کا مفہوم ''لزوم اور وجوب'' ہے۔ اِس کا مفہوم استحباب اور اباحت نہیں ہے۔

دوسری دلیل

جمہور کی دوسری دلیل یہ ہے کہ

ایک فعل کا حکم دیا جائے تو اِس فعل کی تعمیل مخاطب پر لازم ہے یا نہیں ہے؟

اِس سوال کے جواب کا دارومدار اِس بات پر ہے کہ آمر اور مامور کے درمیان کس قسم کے تعلقات ہیں اور ان کی نوعیت کیا ہے؟

اگر آمر اور مامور دونوں مساوی سطح پر ہوں، تو اِس صورت میں یہ بات نہیں کہی جا سکتی کہ اِس مامور پر آمر کے حکم کی تعمیل واجب ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوسکتا ہے کہ مساوی سطح پر ان کے درمیان بیع، امتناع، دعا، سوال کی حیثیت ہوسکتی ہے۔

لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ مامور، آمر کے حکم کی تعمیل لازماً کرے۔

فرض کیجئے کہ ایک شخص نہ کہا ''اللھم اغفرلی'''' میرے اللہ! مجھے بخش دے''

یا ایک شخص اپنے آپ سے بلند حیثیت کے مالک شخص سے مطالبہ کیا تو ظاہر بات ہے کہ یہاں مامور پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ اِس حکم کی تعمیل کرے۔ لیکن اگر ہم یہ دیکھیں کہ آمر کا مقام مامور سے بلند ہے اور آمر کو معمور پر کسی نہ کسی حد تک ولائت حاصل ہے۔ یعنی اُسے مامور پر اختیارات حاصل ہیں اور مامور اُس کا کسی درجہ میں تسلط ہے۔

مثلاً اگر ایک مالک اپنے غلام سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ فلاں کام کردو۔ تو ایسی صورت میں لغتِ عرب اور عرف میں اِس کا مفہوم واضح طور پر یہ لیا جاتا ہے کہ

اب غلام پر اِس حکم کی تعمیل لازم ہے۔ اگر یہ غلام اِس حکم کی تعمیل نہیں کرے گا، تو عرف میں یہ غلام سزا کا مستحق ہوگا۔ اگر مالک کی طرف سے اُسے سزا ملے یا اُسے مارا پیٹا جائے۔ اور اُسے لعن طعن کیا جائے یا گھر سے نکالا جائے تو کوئی شخص بھی مالک کے اِن اقدامات کو ناجائز قرار

Marfat.com

نہیں دے گا۔

اب لوگ یہی کہیں گے کہ اِس غلام نے مالک کے حکم کی تعمیل نہیں کی تھی اِس لئے اُسے یہ سزا ملی جو بالکل صحیح ہے کیونکہ یہ نافرمان تھا۔

اِس سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ خود اہلِ عرب کے عقل اور عقول میں یہ بات ثابت ہو چکی تھی اور طے ہو چکی تھی کہ مالک کے حکم کی تعمیل واجب ہے۔

اصولیین مزید یہ کہتے ہیں کہ

مالک اور آقا کو اپنے غلام پر محدود درجے کی ولائت حاصل ہوتی ہے۔اور غلام پر مالک کو ملکیت بھی محدود درجے کی حاصل ہے۔ مالک کو غلام پر مکمل تسلط حاصل نہیں ہوتا۔لیکن اسی معمولی تسلط کی بنا پر بھی اگر مالک اپنے غلام کو کسی قسم کا حکم دیتا ہے تو غلام پر اُس حکم کی تعمیل لازم ہوتی ہے اور اگر وہ تعمیل نہ کرنے تو عرف میں وہ سزا کا مستحق ہوتا ہے۔

لیکن اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول ﷺ کو جو تسلط حاصل ہے، وہ اکمل درجے کا تسلط ہے اور اُن کی ولائت بھی کمال درجے کی ولائت ہے۔ اِس لئے اللہ اور اُس کے رسول ﷺ کے احکام کی تعمیل بطریقِ اولیٰ ضروری اور لازمی ہے۔اگر اِن احکام کی تعمیل میں کوتاہی برتی جائے تو مجرم شخص بطریقِ اولیٰ سزا کا مستحق ہے۔

اصول الشاشی میں ہے کہ

جب یہ حالت ہے اُن لوگوں کے احکام اور اوامر کی کہ ان ن تعمیل لازما ہوتی ہے۔نہ ہو تو سزا ملتی ہے، جن کی ولائت اپنے غلاموں پر ناقص اور محدود ہے، تو تمہا ا کیا خیال ہے کہ اُس ذات اور اُس ہستی کے اوامر کی تعمیل نہ کرنے کی صورت میں تمہیں سزا نہیں ملے گی، جو ہستی تجھے عدم سے وجود میں لائی ہے اور اُس ہستی نے تجھ پر نعمتوں کی بارش برسا دی ہے؟

''فما ظنک فی ترک امر من العدم''

اصولیین کا یہ دوسرا استدلال تھا جو آپ نے ملاحظہ فرمایا۔

Marfat.com

تیسری دلیل

جمہور اصولیین تیسری دلیل یہ دیتے ہیں کہ

ایک شخص اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول ﷺ کے حکم کی تعمیل نہیں کرتا تو اُس کے متعلق قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖٓ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ۝'' (النور۔۶۳)

''رسول ﷺ کے حکم کی خلاف ورزی کرنے والوں کو ڈرنا چاہیئے کہ وہ فتنے میں گرفتار نہ ہو جائیں یا اُن پر دردناک عذاب نہ آ جائے''

جو لوگ اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول ﷺ کے احکام کی مخالفت کرتے ہیں، قرآن مجید میں اُن لوگوں کو ڈرایا گیا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ تم عذاب الیم میں گرفتار ہو جاؤ۔ عذاب الیم میں وہی لوگ گرفتار ہو سکتے ہیں جو احکامِ واجبہ کی تعمیل نہ کریں لیکن مستحباب اور مباحات کی تعمیل اگر کسی سے چھوٹ جائے تو اُسے دردناک عذاب نہیں ہوگا۔

چوتھی دلیل

اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو خطاب کرتے ہوئے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا۔

''ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْسَ لَمْ يَكُنْ مِّنَ السّٰجِدِيْنَ ۝'' (الاعراف۔۱۱)

''پھر جب ہم نے فرشتوں کو حکم دیا کہ آدم کے آگے جھک جاؤ، تو سب جھک گئے مگر ابلیس سجدہ کرنے والوں میں شامل نہ ہوا''

اِس کے بعد اللہ تعالیٰ ایک دوسرے مقام پر فرماتا ہے کہ

''قَالَ مَا مَنَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ'' (الاعراف۔۱۲)

اللہ تعالیٰ نے پوچھا'' تجھے کس چیز نے سجدہ کرنے سے روکا جب کہ میں نے تجھے حکم دیا تھا؟''

یہاں پر یہ بات قابلِ غور ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہاں ابلیس کو مخاطب کیا اور اُس سے

Marfat.com

احرام سے نکل جاؤ تو 'فصطادوا'' تب شکار کرو۔

اور اس سے پہلے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ

''لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ اَنْتُمْ حُرُمٌ ط''(المائدہ۔۹۵)

''احرام کی حالت میں شکار نہ مارو''

اِس مقام پر اللہ تعالیٰ نے حالتِ احرام میں شکار کرنے کی ممانعت کر دی ہے۔ اِس کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ''وَ اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا''یعنی جس وقت تم احرام سے نکل جاؤ تو شکار کھیلو۔

معلوم ہوا کہ اِس امر سے اللہ تعالیٰ کا مقصود سابق ممانعت کو دور کرنا ہے۔ اِس طرح وہ ممانعت دور ہوگئی۔

اِس کے ساتھ ساتھ ایک مقام پر اللہ تعالیٰ کا یہ بھی ارشاد ہے کہ

'' اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَ طَعَامُهٗ''(المائدہ۔۹۶)

''تمہارے لئے سمندر کا شکار اور اِس کا کھانا حلال کر دیا گیا''

تو معلوم ہوا کہ فی لاصل اور بذاتہٖ شکار کھیلنا حلال تھا۔ لیکن احرام کی بنا پر عارضی ممانعت آ گئی تھی اور''وَ اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا'' کا حکم اُس عارضی ممانعت کو دور کرنے کے لئے ہے۔

اگر بعض لوگ یہ کہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ بھی ارشاد ہے

''فَكَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا''(النور۔۳۳)

''پس تم اپنے اِن غلاموں کو مکاتب بناؤ، اگر تم نے اُن میں کوئی بھلائی محسوس کی''

غلاموں کو مکاتب بنانا فرض اور واجب نہیں ہے بلکہ یہ ایک ''مستحب'' کام ہے۔

یہاں ''اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خيرا'' کے الفاظ اِس بات کا قرینہ ہیں کہ یہاں صیغہ امر ''وجوب'' کے لئے نہیں ہے بلکہ استحباب کے لئے ہے۔ یہ اِس لئے کہ اگر غلاموں کو مکاتب بنانا واجب ہوتا تو یہاں اللہ تعالیٰ اس فعل کو انسانوں کی صوابدید پر نہ چھوڑتا۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان یہ ہے کہ اگر تمہیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ غلاموں کے آزاد کرنے میں بھلائی کا کوئی پہلو ہے یہ

Marfat.com

صوابدیدی اختیار ابندوں کو دیا گیا ہے۔ لیکن فرض اور واجب احکام کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اِس طرح کی ''فرع'' نہیں لگائی جاتی۔ مثلاً یہ نہیں کیا گیا کہ تم نماز پڑھو، اگر تمہیں اِس میں کوئی بھلائی نظر آئے۔ تم زکوٰۃ دو اگر تمہیں اِس میں کوئی بھلائی نظر آئے۔

مندرجہ بالا مثال میں واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہاں امر، استحباب کے لئے ہے، وجوب اور لزوم کے لئے نہیں ہے۔ جس فعل کی تعمیل کو بندوں کی صوابدید پر چھوڑا جائے، وہ فرض یا واجب نہیں ہوسکتا۔

الغرض ''وجوب اور لزوم'' کے سوا جہاں بھی صیغہ امر کا استعمال کسی دیگر معنی میں آیا ہے، وہاں صیغہ امر کا استعمال کسی قرینے کی بنا پر ہوتا ہے۔ یعنی اُس کا استعمال دیگر معنوں میں بطریقِ مجاز ہوتا ہے۔

ایک اور قاعدہ

اگر ہم یہ کہیں کہ صیغہ امر کا استعمال وجوب، استحباب اور اباحت میں بھی حقیقت ہے اور دیگر معنوں میں بھی حقیقت ہے تو پھر ہمیں یہ کہنا چاہیئے کہ صیغہ امر ''مشترک لفظی'' ہے۔

اصولیین اور منطقیین کا ایک اور قاعدہ اِس سلسلہ میں ہمارے پاس موجود ہے۔

اصولیین کہتے ہیں کہ

''اللفظ اذا دار بین الاشتراک والحقیقة و المجاز، فالحقیقة والمجاز اولیٰ''

اگر ایک لفظ حقیقت اور مجاز کے درمیان ''اشتراکِ لفظی'' سے آجائے تو اُس لفظ کو حقیقت میں لیا جائے گا۔ یعنی ایک لفظ متعدد معنوں میں مستعمل ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اِس لفظ کے لئے اِن معنوں میں سے ایک معنی حقیقی ہو اور باقی سب معنی مجاز ہوں اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ سارے معنی حقیقی ہوں۔

ایسی صورت میں ہم یہ کہیں گے کہ یہ لفظ ایک معنی میں حقیقت ہے اور باقی معنوں میں مجاز ہے۔ بجائے اِس کے کہ ہم یہ کہیں کہ یہ لفظ سب معنوں میں حقیقت ہے اور یہ اشتراکِ لفظی ہے۔

Marfat.com

اِس لئے ہمارے نزدیک صیغہ امر ''وجوب اور لزوم'' میں تو حقیقت ہے مگر صیغہ امر کا باقی تمام معنوں میں استعمال بطریقِ مجاز ہوتا ہے۔

دوسرا اختلاف

صیغہ امر کے سلسلہ میں دوسرا اختلاف درجِ ذیل ہے۔

اختلاف کرنے والے یہ کہتے ہیں کہ صیغہ امر وجوب کے لئے ہے۔ اِن معترضین میں سے ایک اقلیت افراد کی ایسی بھی ہے۔ جو کہتے ہیں کہ صیغہ امر وجوب کے لئے اُس وقت تک ہوتا ہے جب صیغہ امر کا استعمال ''ابتداءً'' کیا جائے۔

اگر ممانعت سے پہلے صیغہ امر ہو تو ایسی صورت میں صیغہ امر کے لئے معنی حقیقی لیا جائے گا اور یہ صیغہ امر ''وجوب'' کے لئے مستعمل ہوگا۔

لیکن اگر ممانعت کا حکم پہلے ہو اور اِس کے بعد صیغہ امر آیا ہو، تو یہ صیغہ امر وجوب کے لئے نہیں ہوگا بلکہ اِس کا استعمال ''مباح'' کے لئے ہوگا۔

یہ حضرات بھی قرآن مجید کی اِسی مذکورہ آئت یعنی ''**واذا حللتم فاصطادوا**'' ست دلیل دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ

اس سے پہلے قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی یہ ''نہی'' گزر چکی ہے کہ

''**لا تقتلوا الصید و انتم حرم**''

''یعنی تم شکار کو مت قتل کرو اِس حالت میں کہ تم محرومین ہو''

اور اِس کے بعد یہ ارشاد ہے کہ

''**واذا حللتم فاصطادوا**''

''جس وقت تم حرم سے نکل جاؤ، تم شکار کھیلو''

اِب اِس ''امر'' کا اِس ''نہی'' کے بعد آنا، کا مطلب یہی ہے کہ پہلے کی لگی ہوئی پابندی کو ختم کرنا ہے۔ یہاں صیغہ امر ''لزوم اور وجوب'' کے لئے نہیں ہے۔

لیکن جمہور اِس بات کے قائل ہیں کہ صیغہ امر کا مفہوم حقیقی مطلقاً یہی ہے۔ چاہے صیغہ امر ''نہی'' کے بعد ہو یا اِس سے پہلے ہو۔

Marfat.com

اَب اگر آپ یہ دیکھتے ہیں کہ صیغہ امر ''نہی'' کے بعد اباحت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے وہاں تو کچھ مخصوص قرائن ہوتے ہیں۔

لیکن قرآن مجید میں جگہ جگہ صیغہ امر کے الفاظ یہی ہیں کہ

اور تمہارے لئے حلال کیا گیا ہے شکار، تمہارے لئے حلال کیا گیا ہے شکار۔

لیکن جہاں قرائن نہیں ہیں اور صیغہ امر موجود ہے، تو چاہے یہ صیغہ امر ''نہی'' سے پہلے ہو یا نہی کے بعد ہو، پھر صیغہ امر ''وجوب'' کے لئے ہوگا۔

تیسرا اختلاف

اِس سلسلہ میں تیسرا اختلاف اِس طرح پایا جاتا ہے۔

کیا صیغہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے یا تکرار کا تقاضا نہیں کرتا؟

فرض کیجئے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک حکم ہو یا اُس کے رسول ﷺ کی طرف سے ایک حکم آئے یا میں نے کوئی بات کہہ دی اور امر کیا سوال یہ ہے کہ اِس حکم کی تعمیل ''ایک بار'' ضروری ہے یا اِس حکم کی تعمیل بارہا ہوگی؟

امر ''تکرار'' کا تقاضا کرتا ہے۔ یعنی پہلی بار اگر ایک حکم کی تعمیل ہو جائے تو اِس تعمیل کی وجہ سے کسی شخص کی ذمہ داری ختم نہیں ہوتی بلکہ اُس شخص کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ بار بار اُس حکم کی تعمیل کرے، لیکن

اصولیین میں سے اکثر یہ کہتے ہیں کہ

اگر صیغہ امر کا استعمال مطلق میں ہوا ہے۔ اور اُس کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ تم بار بار اِس فعل کو سرانجام دو نہ ہی کوئی ایسا قرینہ ہے، جس سے یہ معلوم ہو کہ تم یہ فعل ایک مرتبہ سرانجام دو یا دو تین مرتبہ سرانجام دو۔

تو اِس مطلق کا تقاضا یہی ہے کہ ایک مرتبہ اُس فعل کی تعمیل کی جائے۔ مامور جب ایک بار تعمیل کر لے تو وہ امر کی ذمہ داری سے بری ہو جاتا ہے۔

مثال

مثلاً ایک آقا اپنے غلام سے یا ایک شخص اپنے خادم سے کہتا ہے۔

Marfat.com

''فلاں کام کرو، پانی لاؤ یا چائے پلاؤ''

اَب خادم نے اگر ایک مرتبہ اپنے آقا کو پانی پلایا یا چائے پلادی تو آقا کا یہ امر اس مقام پر ختم ہو گیا۔

اِس کے بعد اگر خادم اپنے آقا کو دوبارہ چائے یا پانی نہیں پلاتا تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ خادم نے اپنے آقا کے حکم کی خلاف ورزی کی۔ اگر ہم خادم کو یہ کہیں کہ تم نے تو چائے نہیں پلائی تو وہ جواب میں کہہ سکتا ہے کہ ''آپ نے تو ایک بار حکم کیا تھا، میں نے آپ کے حکم کے تقاضے کے مطابق ایک بار چائے پلادی۔ اَب بار بار حکم کی تعمیل یہ تو امر کا تقاضا نہیں ہے''

لیکن اگر ہم یہ کہیں کہ

''بھئی! تم روزانہ فلاں وقت ہمیں پانی یا چائے پلایا کرو''

اِس صورت میں ''تکرار'' کا مفہوم آجاتا ہے۔ یہاں ''روزانہ'' کے لفظ کا قرینہ آ گیا ہے، یعنی تم نے روزانہ یہ کام کرنا ہوگا۔

معلوم ہوا کہ اگر صیغہ امر، قرائن سے مطلق ہے یعنی اُس کے ساتھ تکرار یا عدمِ تکرار کا قرینہ نہیں ہے تو ایسے امر کا تقاضا یہ ہے کہ ایک بار اُس امر کی تعمیل کرنے سے امر ختم ہو جاتا ہے۔ اِس کے بعد اگر نئے سرے سے کسی سے حکم کی تعمیل کروانی ہو تو پھر نئے سرے سے حکم دینا ہوگا۔ گویا گزشتہ عمل ختم ہو گیا اور نیا عمل شروع ہو جائے گا۔

اصولیین میں سے بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ

مندرجہ بالا بات اُس وقت تک صحیح ہے جب تک اُس امر کا تعلق کسی ایسی شرط کے ساتھ نہ ہو، کسی ایسے سبب کے ساتھ نہ ہو، جو شرط یا سبب بار بار آئے، اگر کسی امر کا تعلق ایک ایسی شرط یا ایک ایسے سبب کے ساتھ ہو، جو سبب بار بار ایک انسان کی زندگی میں موجود ہوتا ہے اور اُس کا وجود انسان کی زندگی میں بار بار سامنے آتا ہے تو ایسی صورت میں امر ''تکرار'' کا تقاضا کرے گا۔ پھر ایک مرتبہ کسی حکم کی تعمیل سے ایک انسان کی ذمہ داری ختم نہیں ہوگی بلکہ جب بھی اُس سبب یا شرط کا وجود پایا جائے گا۔

وہاں مامور لازماً اُس حکم کی تعمیل کرے گا مثلاً

Marfat.com

پہلی مثال

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

"وان کنتم جنباً فاطهروا"

"اگر جنابت کی حالت میں ہو تو نہا کر پاک ہو جاؤ"

یہاں اللہ تعالیٰ نے یہ امر کیا ہے کہ تم غسل کرو اور غسل کرنے کا یہ امر ایک شرط کے ساتھ مشروط ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ "ان کنتم جنبا" اگر تم جنابت کی حالت میں ہو ظاہر بات ہے کہ یہ شرط ایسی شرط نہیں ہے جو ایک شخص کی زندگی میں صرف ایک بار پیش آئے بلکہ یہ شرط بار بار پیش آسکتی ہے اور بار بار پیش آتی ہے۔

اَب اگر امر کا تقاضا "تکرار" کا نہ ہوتا تو اِس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک مرتبہ جب ایک شخص جنابت کی حالت سے پاک ہونے کے لئے غسل کرلے، پھر اِس کے بعد پوری عمر میں غسل سے چھٹی مل جائے۔

حالانکہ ہم سب کا مطلقاً اِس بات پر اتفاق ہے کہ ایک شخص جب بھی حالت جنابت میں آجائے تو پاک ہونے کے لئے غسل کرے۔

اِس سے معلوم ہوا کہ صیغہ امر کے ساتھ اگر ایک ایسی شرط ہو جو بار بار انسان کی زندگی میں پیش آئے، وہاں امر کا تقاضا یہی ہے کہ بار بار اُس حکم کی تعمیل کی جائے۔

دوسری مثال

اَب نماز اور اُس کے اوقات پر غور کیجئے۔

اللہ تعالیٰ نے نمازیں ادا کرنے کا حکم دیا ہے اور اِن کا ادا کرنا اور پڑھنا فرض ہے۔ نماز کے لئے "اوقات" اسباب ہیں اور یہ "اسباب متکررہ" ہیں۔ ظہر، عصر، صبح الغرض نماز کے اوقات بتکرار آتے ہیں۔

اگر امر کا تقاضا تکرار کا نہ ہوتا تو پھر مناسب یہ ہوتا کہ ایک دِن ہم سب نمازیں ادا کرکے ہمیشہ کے لئے فارغ ہو جاتے۔

حالانکہ ہم یہ دیکھتے ہیں اور اِس پر سب کا اتفاق ہے کہ روزانہ پانچ اوقات میں نمازیں

Marfat.com

فرض ہیں اور سب یہ نمازیں ادا کرتے ہیں۔

جمہور اصولیین کی رائے

لیکن جمہور کہتے ہیں کہ

یہاں امر کا تقاضا تکرار کا نہیں ہے یعنی امر نے بار بار عمل کرنے کا تقاضا نہیں کیا بلکہ یہاں صیغہ امر بذاتِ خود "متکرر" ہے۔ جب بھی ظہر کا وقت آیا تو گویا پھر اللہ تعالیٰ کا حکم آیا کہ اقیمو الصلوٰۃ یعنی نماز قائم کرو۔

یہاں صرف امر نے تکرار کا تقاضا نہیں کیا بلکہ یہاں اوامر زیادہ ہیں۔ نئے نئے اوامر اور نئے نئے احکام متوجہ ہوتے ہیں۔

اصول الشاشی میں کہا گیا ہے۔

"فکانت التکرار صیغة الامر یقتضی التکرارا"

ان عبادت کی تکرار اس طرح ہے کہ صیغہ امر تکرارا کا تقاضا نہیں کرتا

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ صیغہ امر تکرارا کا تقاضا نہیں کرتا، اُن کا ایک استدلال یہ بھی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا

"اے لوگو! تم بیت اللہ شریف میں حج ادا کرتے رہو"

قرآن مجید میں بھی یہ حکم ہے کہ

" وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ " (البقرہ۔۱۹۶)

عکرمہ بن حارث نے کہا یا رسول ﷺ!

"اھذا العام ام الابد"

"کیا ہمارے لئے حج کی فرضیت اسی سال کے لئے ہے" یعنی اگر ہم اِس سال حج ادا کریں تو کیا تمام عمر ہم سے یہ فریضہ ساقط ہو جائے گا؟ کیا ہر سال ہم پر لازم ہے کہ ہم حج بیت اللہ کو جائیں؟

نبی ﷺ نے فرمایا

"لو قلت ابدا"

Marfat.com

''اگر میں اَب یہ کہتا کہ یہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ہے تو یہ فرض تم پر ہمیشہ ہمیشہ کے لئے لازم ہوتا'' پھر حضور ﷺ نے فرمایا

''اترکونی ماترکتم'' ''تم مجھے چھوڑ دو جب تک میں تجھے چھوڑ دوں''

یعنی جب میں خود یہ بیان نہیں کرتا کہ ہر سال حج بیت اللہ تمہارے اوپر واجب ہے اور میں نے اِس امر مطلق طور پر تذکرہ کیا ہے، پھر تم خواہ مخواہ اِس قسم کے سوال کیوں کرتے ہو اور اس طرح تم اپنے اوپر بوجھ کا اضافہ کیوں کرتے ہو؟

چنانچہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ

'' یَا یُّھَاالَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا لَا تَسۡئَلُوۡا عَنۡ اَشۡیَآءَ اِنۡ تُبۡدَلَکُمۡ تَسُؤۡکُمۡ ''(المائدہ۔۱۰۱)

''اے لوگو! جو ایمان لائے ہو، ایسی باتیں نہ پوچھا کرو جو تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں ناگوار ہوں''

''اَمۡ تُرِیۡدُوۡنَ اَنۡ تَسۡئَلُوۡا رَسُوۡلَکُمۡ کَمَا سُئِلَ مُوۡسٰی مِنۡ قَبۡلَ ط'' (البقرہ ۱۰۸)

''پھر کیا تم اپنے رسول ﷺ سے اُس قسم کے سوالات اور مطالبے کرنا چاہتے ہو، جیسے اِس سے پہلے موسیٰ سے کیا جا چکے ہیں؟''

یعنی خواہ مخواہ غیر ضروری سوالات کیوں کرتے ہو؟ نبی ﷺ کا منشا یہ تھا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اگر بہتر سمجھتے کہ یہ گائے اِس قسم کی ہوگی یا اُس قسم کی ہوگی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام اس گائے کو پہلے ہی سے مشخص کر دیتے۔ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ

''اِنَّ اللّٰہَ یَاۡ مُرُکُمۡ اَنۡ تَذۡبَحُوۡا بَقَرَۃً ط''(البقرہ۔۶۷)

''بے شک اللہ تمہیں ایک گائے ذبح کرنے کا حکم دیتا ہے''

پھر یہ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اِس گائے کے سلسلہ میں عمر کی قید یا رنگ کی قید نہیں لگائی اور یہ قید بھی نہ لگائی کہ یہ گائے کام کرنے والی ہے یا نہیں ہے۔ موسیٰ علیہ السلام کی قوم کو چاہیئے تھا کہ کوئی بھی گائے ذبح کر دیتے۔ پھر اِس قوم کے افراد نے یہ سوالات کیوں کئے؟

Marfat.com

حضورﷺ کا منشا یہ تھا کہ جب میں نے یہ کہا کہ حج تم پر فرض ہے تو اِس کے بعد اطلاق سے فائدے اٹھاتے یعنی پوری عمر میں ایک دفعہ حج بیت اللہ کرتے۔ جب تک میں نے یہ نہیں کہا کہ ہر سال تمہارے اوپر حج فرض ہے تو آخر اِس قسم کے سوالات تم کیوں کرتے ہو؟

اِس بحث سے یہ معلوم ہوا کہ صیغہ امر اگر مطلق ہے تو یہ تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔

اصولیین میں سے جو یہ کہتے ہیں کہ

صیغہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔ جس کا مطلب یہ ہوگا کہ ''تکرار'' صیغہ امر کے لئے معنیٰ حقیقی نہیں ہے۔ لیکن پھر اِس میں یہ اختلاف ہے کہ صیغہ امر میں تکرار کا احتمال بھی ہے یا اِس کا احتمال نہیں ہے؟ یعنی ایک تقاضا ہے اور ایک احتمال ہے، کسی نہ کسی حد تک یہ بات تو صاف ہوگئی۔

اصولیین نے اب مزید یہ کہا کہ صیغہ امر کے لئے ''تکرار'' معنیٰ حقیقی نہیں ہے۔ بلکہ صیغہ امر کے لئے معنیٰ حقیقی صرف یہ ہے کہ ایک مرتبہ اُس حکم کی تعمیل کر دی جائے۔

سوال

لیکن اَب یہ ایک سوال ہے کہ کیا تکرار اور تعدد، صیغہ امر کے لئے معنیٰ مجازی بھی ہو سکتا ہے یا معنیٰ مجازی نہیں ہو سکتا؟

جواب

شافعیہ میں سے بعض یہ کہتے ہیں کہ تکرار، صیغہ امر کے لئے معنیٰ مجازی تو ہو سکتا ہے، اگرچہ معنیٰ حقیقی نہیں ہو سکتا۔ لیکن

حنفیہ کہتے ہیں کہ

صیغہ امر کے لئے ''تکرار'' بلحاظِ معنیٰ نہ تو معنیٰ حقیقی کی حیثیت رکھتا ہے اور نہ ہی معنیٰ مجازی کی حیثیت رکھتا ہے۔

اختلاف کا اثر

اِس اختلاف کا اثر یوں ظاہر ہوتا ہے۔

Marfat.com

مثال

فرض کیجئے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا'' **طلقی نفسک** ''

'' تم اپنے آپ کو طلاق دو''

بیوی نے کہا میں نے'' **طلقی نفسک** '''' میں نے اپنے آپ کو طلاق دی''

حنفیہ اس سلسلے میں یہ کہتے ہیں کہ ایک طلاق واقع ہوگی، لیکن ارادہ تین طلاق کا ہونا چاہیئے، دو کا ارادہ صحیح نہیں ہے۔

یعنی وہ شکص اگر اپنی بیوی سے یہ کہے کہ میرا ارادہ یہ تھا کہ'' تم اپنے آپ کو دو طلاق دے دو''

اور اس کے جواب میں بیوی نے بھی یہ کہا کہ میرا بھی یہی ارادہ تھا کہ اپنے آپ کو دو طلاق دو دوں۔ اس صورت میں دو طلاق واقع نہیں ہوں گی بلکہ ایک طلاق واقع ہوگی۔

اگر دونوں نے کہا کہ ہم نے کوئی ارادہ نہیں کیا تھا لیکن یہ الفاظ ہماری زبان سے نکل گئے یا دونوں نے کہا کہ ہم نے ایک طلاق کا ارادہ کیا تھا یا دونوں نے یہ کہا کہ ہم نے دو طلاق کا ارادہ کیا تھا تو اس صورت میں ایک طلاق واقع ہوئی۔

لیکن اگر دونوں کا بیان یہ ہے کہ ہم نے تین طلاقوں کا ارادہ کیا تھا تو تین طلاقیں واقع ہوگئیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ

اگر انہوں نے کہا کہ ہمارا ارادہ ایک طلاق کا تھا تو ایک طلاق واقع ہوگی، اگر انہوں نے دو یا تین طلاقوں کا کہا تو دو یا تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ اس لئے کہ تعداد اور تکرار اگرچہ صیغہ امر کا معنیٰ حقیقی نہیں ہے بلکہ معنیٰ مجازی ہے۔ جب یہاں شوہر خود تصریح کر رہا ہے کہ میرا ارادہ یہ تھا تو معنیٰ مجازی مراد لیا جا سکتا ہے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ

'' **طلقی نفسک** '' کے لفظ کا مفہوم یہ ہے کہ'' **افعلی فعل الطلاق** ''

Marfat.com

''تم طلاق کا فعل کرلو'' یعنی تم اپنے اوپر طلاق نافذ کرلو۔ یہاں ''طلاق'' کا لفظ موحم یعنی لفظ واحد ہے۔ جب طلاق کا لفظ، لفظِ واحد ہے تو'' **طلقي نفسک** '' کے مفہوم میں وحدت معتبر ہے۔ یعنی وہ چیز عورت پر واقع ہوگی، جس میں وحدت کا مفہوم ہے۔ اَب وحدت یا تو وحدتِ حقیقی ہو یا وحدتِ اعتباری ہو۔

اگر وحدتِ حقیقی ہو تو ایک طلاق، حقیقتاً ایک ہے، اِس میں کسی قسم کے تعدد یا تکثر کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اور وحدتِ اعتباری تین طلاق ہے۔ وہ اِس اعتبار سے واحد ہے کہ طلاق کی جنس یہی کچھ ہے۔ اِس سے زیادہ طلاق کا سرمایہ نہیں ہے۔

یعنی جنس کے اعتبار سے تین طلاق میں ایک قسم کی وحدت پائی جاتی ہے۔ لیکن یہ جو دو طلاق کی بات ہے، یہ تو محض تعدد اور تکثر ہے۔ وہاں تو نہ وحدتِ اعتباری ہے اور نہ ہی وحدتِ حقیقی ہے۔ اس اعتبار سے ہم یہ کہتے ہیں کہ دو طلاقیں واقع نہیں ہوسکتیں۔

چوتھا اختلاف (امرِ مؤقف کے بارے میں)

صیغہ امر میں ایک اور اختلاف بھی موجود ہے۔

اگر صیغہ امر کے ساتھ کچھ ایسے قرائن ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم دینے والا یہ چاہتا ہے کہ اُس کے حکم کی تعمیل فوری طور پر ہوجائے، ایسی صورت میں مامور پر لازم ہے کہ وہ حکم کی تعمیل فورہ طور پر کردے۔ اگر حکم کی تعمیل میں مامور نے تاخیر کی تو وہ لازماً سزاوار ہوگا۔

لیکن اگر ایک صیغہ امر کے ساتھ ایسے قرائن ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکم کی تعمیل فوری طور پر ضروری نہیں ہے۔ بس کسی نہ کسی وقت اُس حکم کی تعمیل ہونی چاہیئے تو ایسی صورت میں بھی تمام اصولیین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کسی نہ کسی وقت اِس حکم کی تعمیل ہونی چاہیئے لیکن فوری طور پر اِس حکم کی تعمیل ضروری نہیں ہے۔

لیکن اصل اختلاف اِس بات میں ہے کہ اگر ایک صیغہ امر استعمال ہوا ہے اور وہاں ایسے قرائن بھی نہیں ہیں جن سے یہ معلوم ہو کہ یہاں حکم کی تعمیل فوری طور پر مقصود ہے۔ اور نہ ایسے قرائن ہیں جن سے یہ معلوم ہو کہ یہاں حکم کی تعمیل فوری طور پر مقصود نہیں ہے۔ بلکہ تعمیل جب بھی ہوجائے۔

Marfat.com

سوال

اِس قسم کے صیغہ امر کا تقاضا کیا ہے اور اِس قسم کے صیغہ امر کا مفہوم کیا ہے؟

جواب

اصولیین میں سے بعض یہ کہتے ہیں کہ اس قسم کے صیغہ امر کا مفہوم یہ ہے کہ اُس حکم کی تعمیل فوری طور پر ہو یعنی مامور فوری طور پر اُس حکم کی تعمیل کرے۔ اگر مامور حکم کی تعمیل میں تاخیر کرے گا تو وہ سزا کا مستحق ہوگا۔ اِس تاخیر کے نتیجے میں وہ گناہ گار ہوگا۔ (یہ مسلک شیخ ابوالحسن کرخیؒ کا ہے)

بعض اصولیین کہتے ہیں کہ

صیغہ امر اگر مطلق اور مجرد ہے تو اِس صیغہ امر کا تقاضا صرف یہ ہے کہ فی الجملہ اِس امر کی تعمیل ہو جائے، چاہے یہ تعمیل آج ہو، کل ہو، ایک سال یا دو سال کے بعد ہو، یعنی صیغہ امر کی حقیقت صرف یہ ہے کہ اُس کی تعمیل ہو۔ل اَب یہ بات کہ تعمیل فوری طور پر ہو، یہ ضروری نہیں ہے۔ (یہ مسلک ابوبکر حصاصیؒ کا ہے)

اِس بات میں دونوں کا اتفاق ہے کہ صیغہ امر کی فوری تعمیل میں اجر وثواب زیادہ ہے۔ جب امر ہو تو اول وقت میں اُس کی تعمیل ہو جائے تو اِس کی بہتری سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

اور دونوں کا اِس بات میں بھی اتفاق ہے کہ اگر مامور نے امر کی تعمیل میں دیر کر دی لیکن تعمیل میں دیر کر دی تو ایسی صورت میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اُس شخص نے امر کی خلاف ورزی کی بلکہ یہ کہا جائے گا کہ اِس شخص نے امر کی تعمیل کر دی ہے۔

اور اِن دونوں کے درمیان صیغہ امر کے سلسلہ میں تیسرا اتفاق یہ ہے کہ اگر مامور نے صیغہ امر کی تعمیل نہ کی اور اِس دوران وہ فوت ہو گیا تو دونون کے نزدیک مامور نے امر کی خلاف ورزی کی اور گناہ گار ہو گیا۔

اِن دونوں حجرات کے درمیان اصل اختلاف یہ ہے کہ

اگر مامور صیغہ امر کی تعمیل پہلے وقت میں نہ کرے تو اِس تعمیل نہ کرنے میں اور تاخیر کر دینے کی صورت میں وہ گناہ گار ہے یا نہیں ہے؟

Marfat.com

جن لوگوں کے نزدیک امر کا تقاضا یہ ہے کہ حکم کی تعمیل فوری طور پر ہو۔ اِن لوگوں کے نزدیک تاخیر کی صورت میں مامور گناہ گار ہوگا۔ اور وہ لوگ جن کا مسلک یہ ہے کہ فوری تعمیل امر کا تقاضا نہیں ہے، اِن کے نزدیک تاخیر کرنے سے مامور گناہ گار نہیں ہوتا۔ بس یہ ضروری ہے کہ پوری عمر میں امر کی تعمیل فوت نہ ہو جائے۔

مثلاً نماز کا حکم یہ ہے کہ اقیمو الصلوٰۃ ''تم نماز پڑھو''

اَب یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ نماز اپنے مقررہ وقت میں ادا کرنی چاہیئے۔

ابوالحسن کرخیؒ اِس بات کے قائل نہیں ہیں کہ وقت سے پہلے نماز ادا کی جائے اور نہ ہی ابوبکر جصاصیؒ قائل ہیں۔

اور دونوں اِس بات کے بھی قائل ہیں کہ اگر مامور سے وقت نکل جائے تو وہ گناہ گار ہوگا۔

لیکن بحث طلب مسلہ یہ ہے کہ جب وقت داخل ہو جائے تو وقت کے داخل ہونے کے ساتھ ہی اول وقت میں نماز کا ادا کرنا واجب ہے یا واجب نہیں ہے؟ بلکہ صرف یہ بات ہے کہ اِس وقت میں مامور نماز پڑھے۔ چاہے وہ یہ نماز وقت کے پہلے حصہ میں ادا کرے، درمیان میں ادا کرے یا آخر وقت میں ادا کرے۔

اِس سلسہ میں وہ لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ امر کا تقاضا، فوری تعمیلِ حکم ہے، اُن کے نزدیک کچھ نہ کچھ تاخیر ہونے کی صورت میں مامور گناہ گار ہوگا۔

اور جن کے نزدیک امر کا تقاضا، فوری تعمیلِ حکم نہیں ہے، اُن کے نزدیک تاخیر کی صورت میں مامور گناہ گار نہیں ہوگا۔

یہ مثال تو ہم نے ''امرِ موقت'' کی دی ہے۔

امر مطلق

مثلاً زکوٰۃ اور عشر کی ادائیگی واجب ہے۔

شیخ ابوالحسن کرخیؒ کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ نصاب پر جب ایک سال پورا ہو جائے تو ایک گھنٹے کی تاخیر کیے بغیر فوری طور پر زکوٰۃ ادا کرنی چاہیئے۔ اگر وہ تاخیر کرے گا تو حکم کی خلاف

Marfat.com

ورزی کرے گا۔

دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ پوری عمر میں کسی شخص کے ذمہ زکوٰۃ باقی نہیں رہنی چاہیئے وہ آج ادا کردے، کل ادا کردے۔ مہینے یا دو مہینے بعد ادا کردے لیکن پوری عمر میں زکوٰۃ مکمل ادا کرکے فوت ہو۔

اِس سلسلے میں وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ امر کا تقاضا، فوری تعمیلِ حکم ہے اُن کے نزدیک مامور کو آمر کے حکم کی تعمیل کرنے چاہیئے۔ لہذا یہ دیکھنا ہوگا کہ آمر کا امر اول وقت میں متوجہ ہے یا نہیں؟ یہ تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ آمر کا امر اولین وقت میں متوجہ ہے۔ جب آمر کا امر متوجہ ہے تو امر "وجوب" کے لئے ہوتا ہے۔

معلوم ہوا کہ اولین وقت میں فعل کی تعمیل واجب ہے۔ جب اولین وقت میں تعمیل واجب ہے تو ہم اِسی لئے یہ کہتے ہیں کہ امر کا تقاضا فوری تعمیل حکم ہے۔

دوسرے حضرات یہ کہتے ہیں کہ ہم یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ آمر کا امر اولین وقت میں متوجہ ہے لیکن یہ امر اِس طرح متوجہ نہیں ہے کہ خصوصاً اِسی وقت میں فوری طور پر اِس امر کی تعمیل کرنا ہے، ورنہ بصورتِ تاخیر وقت نکل جائے گا۔

ایسی صورت حال نہیں ہے بلکہ ہم یہ محسوس کرتے ہیں اور یہ بات جانتے ہیں کہ اگر مامور نے پہلے زکوٰۃ ادا نہیں کی بلکہ ایک یا دو ماہ بعد زکوٰۃ ادا کی تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اِس مامور نے قضائے زکوٰۃ ادا کی بلکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ بھی ادائے زکوٰۃ کا عمل تھا۔ جس طرح پہلے دِن زکوٰۃ ادا کرنا تھا، اِسی طرح اِس تاخیر کے بعد بھی زکوٰۃ کا عمل سرانجام ہوا ہے۔

اِس اختلاف بالا سے قطع نظر کرتے ہوئے ایک اور اختلاف کا تذکرہ بھی ضروری ہے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ (حج کے وجوب کے سلسلے میں)

یہ بجائے خود ایک مستقل اختلاف ہے۔ اِس بات میں بھی اختلاف ہے کہ حج کا وجوب علی الخیر ہے یا علی التراخی ہے؟ یعنی ایک شخص اگر اِس قدر سرمائے اور دولت کا مالک ہے کہ وہ اپنے بال بچوں کے اخراجات برداشت کرسکتا ہے اور پھر یہ نفقہ دینے کے بعد اُس کے پاس اتنا

Marfat.com

سرمایہ ہے کہ اِس سرمایہ پر وہ حج کو جا بھی سکتا ہے اور آ بھی سکتا ہے۔ اَب سوال یہ ہے کہ اِس نصاب کے مالک ہوتے ہی اُسی سال اُس پر فوری طور پر حج ادا کرنا واجب ہے؟ یا اُس پر واجب ہے کہ پوری عمر میں حج ادا کرے۔ چاہے وہ پہلے سال، دوسرے سال، تیسرے سال یا چوتھے سال ادا کرے۔

اِس اختلاف کا تعلق صیغہ امر کے اُس اختلاف سے نہیں ہے۔ جس کا ذکر پہلے ہوا ہے۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ حج فوری طور پر واجب ہے۔ جب مامور سرمائے کا مالک ہو جائے تو اُس کے لئے لازم ہے کہ وہ اُسی سال حج ادا کرے۔

یہ اِس لئے کہ ایک سال کی مدت بہت بڑی مدت ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ شخص اِس سال تو زندہ ہے، آئندہ سال تک وہ زندہ نہ رہے۔ اِس لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ یہ شخص اِسی سال حج ادا کرے۔ اگر اُس نے ایک یا دو یا زیادہ سال تک تاخیر کی تو وہ گناہ گار ہوگا۔

اگرچہ امام ابو یوسفؒ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اگر یہ شخص زندہ رہا اور اُس نے آنے والے سالوں میں حج کا فریضہ ادا کر دیا تو اِس شخص نے ادائے حج کا عمل کیا ہے، یہ قضائے حج کا عمل نہیں ہے۔ حج کی ادائیگی ہوگئی مگر تاخیر کا گناہ ہو گیا۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ

ایک شخص اگر سرمائے اور دولت کا مالک ہے، اُس کے لئے اجازت ہے کہ چاہے وہ پہلے سال حج ادا کرے یا دوسرے یا تیسرے سال یہ فریضہ ادا کرے۔

اگر ہم یہ کہیں کہ اِس شخص پر اِسی سال کے لئے فوری طور پر حج واجب ہے، تو پھر یہ دیکھنا چاہیئے کہ کیا یہ اللہ تعالیٰ کا بھی منشا ہے؟ اگر اللہ تعالیٰ کا منشا یہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ ''وقت کی قید'' لگا دیتے۔ اور اللہ تعالیٰ یہ فرماتے کہ تمہیں اِسی سال میں حج پر جانا چاہیئے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے یہ قید نہیں لگائی، بلکہ حج کی ادائیگی کے فریضہ کو ''مطلق'' چھوڑا۔ جس کا مقصود یہ ہے کہ یہ فریضہ پوری عمر میں کسی بھی وقت ادا ہو سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا منشا ''توسع'' تھا اور دوسری صورت میں یعنی پہلے ہی سال فوری طور پر حج ادا کرنے کی شرط سے ''توسع'' کی بجائے ''تنگی'' پیدا ہوتی ہے۔

Marfat.com

امر مطلق کا مقصد توسع ہے، تنگی نہیں ہے۔

چند مزید سوالات (حج)

اِس سلسلہ میں چند مزید سوالات بھی سامنے آتے ہیں۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیْہِ سَبِیْلًا ط''

(آلِ عمران۔۹۷)

''لوگوں پر اللہ کا یہ حق ہے کہ جو اِس گھر تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو، وہ اِس کا حج ادا کرے''

دوسرے مقام پر ارشاد ہے کہ

''وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ'' (البقرہ۔۱۹۶)

''اور اللہ کی خوشنودی کے لئے جب حج اور عمرے کی نیت کرو، تو اسے پورا کرو''

اِن آیات کے زمانہ نزول کے بارے میں بھی اختلاف ہے اور یہ کہ حج کا حکم کب دیا گیا؟

اِس میں بھی اختلاف ہے۔

لیکن اِس سلسلے میں آخری قول یہی ملتا ہے کہ کم از کم یہ حکم ۹ھ میں نازل ہوا ہے۔

دیگر اقوال میں ہے کہ یہ حکم ۶ھ، ۷ھ یا ۸ھ کا ہے۔ لیکن ۹ھ کے بعد اِس حکم کے بارے میں کوئی قول نہیں ہے۔

سوال

اَب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ۹ھ میں نبی ﷺ کو یہ حکم دیا گیا کہ لوگوں پر حج فرض ہے اور تم حج اور عمرہ کو قائم کرو۔

جواب

حالانکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ نبی ﷺ ۹ھ میں حج پر تشریف نہیں لے گئے بلکہ حضرت ابوبکر

Marfat.com

صدیقؓ اور حضرت علیؓ کو بھیج دیا تھا، خود تشریف نہیں لے گئے تھے۔آپ نے ۱۰ھ میں حج کا فریضہ ادا فرمایا۔

اگر حج کے سلسلہ میں ''امر'' کا تقاضا یہ ہوتا کہ فوری طور پر تعمیلِ حکم ہو، حج پہلے ہی سال میں ادا ہو تو اب سوال یہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے ایک سال کی تاخیر کیوں فرمائی؟

اس سے معلوم ہوا کہ حج کا وجوب، علی الفور نہیں ہے بلکہ یہ وجوب، علی التاخی ہے۔یعنی واجب ہے۔صیغہ امر کے تحت اسے ادا کرنا چاہیئے، چاہے یہ ادائیگی پہلے سال ہو یا بعد میں ہو۔

ورنہ نبی علیہ السلام کے اس طرزِ عمل کی توجیہہ کیا کی جائے گی؟

لیکن وہ لوگ جن کے نزدیک صیغہ امر کا تقاضا فوری تعمیلِ حکم ہے، یا پھر یہ بات کہ حج فوری طور پر ادا کرنا لازم ہے۔یہ کہتے ہیں کہ نبی علیہ السلام کو یہ بات بذریعہ وحی ایک حد تک معلوم تھی کہ میں کم از کم آئندہ سال تک زندہ رہوں گا۔

اس بنا پر اگر نبی علیہ السلام نے حج کو پہلے سال سے مؤخر کر دیا تو یہاں حج کے فوت ہونے کا اندیشہ نہ تھا۔لیکن ہمارے پاس تو کوئی ذریعے معلومات نہیں ہے کہ ہم کب تک زندہ رہیں گے۔

دوسری بات جو اس سلسلے میں قابلِ غور ہے، وہ یہ ہے کہ حضور علیہ السلام ۹ھ میں حج پر تشریف نہیں لے گئے۔اس کا سبب ایک اور بھی تھا اور وہ سبب یہ تھا کہ عرب کی اصطلاح میں خاص طور پر قریش کے ہاں چار ماہ ''اشھر حرم'' تھے۔اور ان چار ماہ میں یہ لوگ آپس میں قتل وقتال نہیں کرتے تھے۔امن وامان کا دور دورہ ہوتا تھا۔اور یہی چار ماہ ایسے تھے جس میں لوگ عمرے اور حج کے لئے خانہ کعبہ آتے تھے۔ان چار ماہ کے گزرنے کے بعد اہلِ عرب میں بدامنی، لوٹ مار اور قتل وغارت کی صورتِ حال پیدا ہو جاتی تھی۔یہ چار ماہ شوال، ذی قعدہ، ذوالحج اور رجب کے مہینے تھے جن میں امن ہوتا تھا۔

کبھی کبھی یہ لوگ جب چاہتے تھے کہ قتل وغارت ہو یا لوٹ مار ہو تو اس سال جمادی الآخر کے مہینے کو ۳۰ دن کی بجائے ۶۰ دن کا کر دیتے تھے اور رجب کے مہینے کو پیچھے دھکیل دیتے تھے۔جب معاملے ٹھیک ہو جاتے تھے تو کہہ دیتے کہ اب رجب آگیا اور اب سارے قتل وقتال بند ہیں۔ایسی صورت حال میں یقینی طور پر یہ معلوم ہونا مشکل تھا کہ رجب کب ہے؟ ذوالقعدہ یا

Marfat.com

دوسرے مہینے کب ہیں اور کس تاریخ سے ہیں؟

جب ۹ ھ میں حضور ﷺ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کو حج پر بھیج دیا تو اُس سال ذوالحجہ کا وہ مہینہ نہیں تھا جو اللہ کے ہاں مقرر تھا۔

حضور ﷺ کے حج پر نہ جانے میں یہ مصلحت تھی کہ وہ ذوالحجہ کا مہینہ نہ تھا جو فی الحقیقت اللہ کے ہاں مقرر ہے۔

پھر جب حضور ﷺ ۱۰ ھ حج پر تشریف لے گئے تو اُس سال وہی ذوالحجہ تھا جو فی الحقیقت اللہ کے ہاں مقرر تھا۔ اِسی سال آپ نے اعلان فرمایا

"ان الزمان قد استدار کھیئتہ یوم خلق اللہ السمٰوٰت والارض"

"زمانہ پھر اپنی شکل کی طرف واپس لوٹ گیا، جس دِن اللہ تعالیٰ نے آسمانوں اور زمینوں کو پیدا فرمایا تھا"

اِن وجوہ کی بنا پر اگر حضور ﷺ نے حج کی ادائیگی میں تاخیر کی تو اِس کے اسباب تھے۔

لیکن اِس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم ہر شخص کو یہ اجازت دیں کہ وہ جس سال چاہے حج کرلے۔

اما ابو یوسفؒ اسی لئے فرماتے ہیں کہ ایک سال کا عرصہ بڑا عرصہ ہے، ممکن ہے وہ شخص فوت ہوجائے۔

کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے لوگ گزشتہ سال زندہ تھے مگر اِس سال وہ زندہ نہیں ہیں۔ اِس لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ وہ شخص حج کرلے۔

نماز

جہاں تک نماز کا تعلق ہے تو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ نماز کا وقت تو زیادہ نہیں ہوتا۔ زیادہ سے زیادہ دو تین گھنٹے ہوتا ہے۔ اَب ایسے واقعات بہت کم ہیں کہ ایک شخص ظہر کے اول وقت میں تو زندہ ہے لیکن ظہر کے آخر وقت میں وہ فوت ہوجاتا ہے۔

اِسی لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ نماز کو اپنے آخر وقت تک ادا کرو لیکن حج کا تقاضا یہ ہے کہ اِسے اول وقت میں ادا کیا جائے۔

Marfat.com

امر کی بحث

امر تقاضا کرتا ہے آمر کا، مامور کا اور مامور بہ کا۔ کتاب اللہ کے سلسلہ میں آمر تو ہے اللہ اور مامور ہے بندہ اور جس فعل کا حکم دیا جائے وہ ہے مامور بہ۔

مامور بہ کی اقسام

مامور بہ دو قسم کا ہوتا ہے۔ ۱۔ مامور بہ مطلق ۲۔ مامور بہ موقت

مامور بہ مطلق

مامور بہ مطلق وہ فعل ہے جس کے کرنے کا حکم دیا جائے اور وہ فعل ایک ایسے وقت سے مقید نہ ہو، جس کے گزرنے کے ساتھ ہی اُس فعل کی ادائیگی فوت ہو جاتی ہو۔ اِسے مامور بہ کہتے ہیں۔

مثلاً روزے کی قضا، زکوٰۃ کی ادائیگی، کفارے کی ادائیگی؛ یہ معمور بہ مطلق ہیں۔ اس لئے کہ روزے کی قضا کے لئے، کفارے کی ادائیگی کے لئے، زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے کوئی ایک ایسا خاص وقت متعین نہیں ہے کہ اُس وقت کے گزرنے کے ساتھ ہی اُس فعل کی ادئیگی فوت ہو جائے یعنی زکوٰۃ قضا ہو جائے، رمضان شریف کے روزے کی قضا کے لئے وقت باقی نہ رہے اور وہ فوت ہو جائے یا کفارہ کی دائیگی فوت ہو جائے۔ تو یہ ہے مامور بہ مطلق۔

حکم

اور اِس مطلق کا حکم یہ ہے کہ اگر پوری عمر کے کسی بھی حصے میں اِس مامور بہ کو ادا کر دیا جائے تو اللہ تعالیٰ کے اِس حکم اور اِس امر کی تعمیل ہو جائے گی اور اِس امر اور حکم کی تعمیل کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ حکم کی تعمیل کسی خاص وقت میں کی جائے۔

اور اِسی امر مطلق میں وہی اختلاف ہے جس کا ہم تفصیل سے تذکرہ کر چکے ہیں۔ یعنی امر مطلق کا تقاضا کیا ہے۔ کیا اِس کا تقاضا یہ ہے کہ مامور بہ کی ادائیگی اور حکم کی تعمیل فوری طور پر ہو؟ یا امرِ مطلق کا تقاضا یہ ہے کہ حکم کی تعمیل ہو جائے چاہے فوری طور پر نہ ہو، اِس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

Marfat.com

مامور بہ مؤقت

مامور بہ کی دوسری قسم ہے مامور بہ مؤقت۔ مامور بہ مؤقت اُس فعل کا نام ہے جس کا حکم دیا جائے اور یہ فعل ایک ایسے وقت سے مقیّد ہو کہ جس کے گزرنے کے ساتھ فعل کی ادائیگی فوت ہو جاتی ہے۔ مثال کے طور پر نماز ہے۔ نماز کے لئے ایک خاص وقت متعین ہے اور اُس وقت کے گزرنے کے ساتھ ہی اُس نماز کی ادائیگی فوت ہو جاتی ہے۔ رمضان شریف کا روزہ ہے، اُس کی ادائیگی کے لئے ایک خاص وقت متعین ہے اور اُس خاص وقت کے گزرنے کے بعد روزے کی ادائیگی فوت ہو جاتی ہے۔ اِسے مامور بہ مؤقت کہتے ہیں۔

مامور بہ مؤقت کی اقسام

مامور بہ مؤقت کی چار اقسام ہیں۔

پہلی قسم

پہلی قسم یہ ہے کہ مامور بہ مؤقت ایک ایسے وقت سے مقیّد ہو کہ وہ وقت اُس مامور بہ کے وجود کے لئے سبب ہو اور اُس مامور بہ کی ادا کے لئے ظرف ہو۔ اور اُس مامور بہ کے وجوبِ ادا کے لئے شرط ہو یعنی وہ وجوب کا سبب بھی ہو، ادائیگی کے لئے شرط بھی ہو اور اِس کے ساتھ ساتھ اُس مامور بہ کے لئے ظرف بھی ہو۔

مثال

مثال کے طور پر نماز ہے۔ نماز ایک مامور بہ ہے۔ اور یہ ایک خاص وقت سے مقیّد ہے۔ اور وقت صلوٰۃ کے وجوب کے لئے سبب ہے۔ اِس لئے کہا جاتا ہے کہ ''صلوٰۃ الظھر'' ''ظہر کی نماز''۔ اَب یہ نماز کی اضافت وقت کی طرف ہے۔ یہ اِس بات کی علامت ہے کہ وقت کا داخل ہونا یہ نماز کے وجوب کے لئے سبب ہے۔ اِس طرح اللہ تعالیٰ فرماتا ہے

''اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ'' (بنی اسرائیل ۷۸)

''قائم کرو نماز سورج کے زوال کی وجہ سے''

معلوم ہوتا ہے کہ وقت نماز کے وجوب کے لئے سبب ہے اور اس کے ساتھ ساتھ وہ

Marfat.com

نماز کے لئے ظرف بھی ہے۔

ظرف کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت میں یہ نماز بھی ادا کی جاسکتی ہے اور اس فرض نماز کے علاوہ قضا کی نمازیں بھی ادا کی جاسکتی ہیں اور نوافل بھی ادا کیے جاسکتے ہیں جو وقت ایسا ہے کہ وہ مامور بہ پر زائد ہے، اُس میں مامور بہ کو بھی ادا کیا جا سکتا ہے اور مامور بہ کی جنس سے دیگر عبادات بھی ادا کی جاسکتی ہیں۔

ایسے وقت کو ظرف جاتا ہے۔ اِس کے ساتھ ساتھ نماز کے لئے یہ وقت شرط بھی ہے۔ یہ وجوبِ ادا کے لئے شرط ہے۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک زوال کا وقت نہ ہو اُس وقت تک ظہر کی نماز کی ادائیگی نہ تو واجب ہے اور نہ ظہر کی نماز کی ادائیگی صحیح ہو سکتی ہے۔ اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ وقت، نماز کے وجوب کا سبب بھی ہے اور نماز کی ادائیگی کی لئے ظرف بھی ہے۔ گویا وقت نماز کے وجوبِ ادا کے لئے سبب بھی ہے، شرط بھی ہے اور ظرف بھی ہے۔

سوال

یہاں پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ وقت کے ظرف ہونے کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ نماز وقت کے اندر ادا کی جائے اس لئے کہ مظروف ظرف کے اندر ہوتا ہے۔ لیکن وقت کے سبب ہونے کا اور وقت کے شرط ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ نماز ادا کی جائے وقت کے گزرنے کے بعد۔ اِس لئے کہ سبب جب تک بتمامہ موجود نہ ہو اُس وقت تک مسبّب کے، وجود کا سوال پیدا نہیں ہوتا اور جب تک شرط موجود نہ ہو مشروط وجود میں نہیں آتا۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک پورے کا پورا وقت موجود نہ ہو اُس وقت تک پھر نماز کا وجوب نہ ہو۔ اور جب تک پورا وقت موجود نہ ہو اُس وقت تک نماز کو ادا نہ کیا جائے اور پورا وقت تو اُس وقت موجود ہوگا جب کہ گزر جائے۔ ظرفیت کا تقاضا تو یہ ہے کہ نماز کی ادائیگی وقت کے اندر ہو اور سببیت اور شرطیت کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کا وجوب بھی وقت کے بعد ہو اور نماز کی ادائیگی بھی وقت کے بعد ہو۔ اِس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ظرفیت کا تقاضا، شرطیت اور سببیت کے تقاضے سے متصادم ہے۔

اِس بنا پر اصولیین کہتے ہیں کہ نماز کے وجوب کے لئے سبب وقت کا وہ جزو ہے جو ادا کے ساتھ بالکل متصل ہو۔ نماز کی ادائیگی ہی سے ذرا پہلے کا جو جزو یا حصہ ہوتا ہے، یہی جزو حقیقت

Marfat.com

میں وجوبِ صلوٰۃ کا سبب ہے۔اور ظرف کل وقت ہے۔اور شرط، وقت کا جزِ اول ہے۔یعنی وقت کا داخل ہونا یہ نماز کی ادائیگی کے لئے شرط ہے۔اور وقت کا وہ جز و اور حصہ جو نماز کی ادائیگی سے ذرا پہلے ہے وہ سبب ہے اور کل وقت ظرف ہے۔اَب ظرف پر بھی عمل ہو سکتا ہے۔سببیّت اور شرطیت پر بھی عمل ہو سکتا ہے۔

مثال

مثلاً اگر ایک شخص وقت کے داخل ہونے کے ساتھ ہی نماز پڑھنا شروع کر دیتا ہے اور نماز پڑھ لے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اِس وقت کا جزِ اول اِس نماز کے وجوب کے لئے سبب بن گیا۔لیکن اگر وہ شخص جز اول میں نماز نہ پڑھے تو اِس کے بعد وہ سببیّت جزِ واول سے جزِ ثانی کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔پھر اُس وقت کا دوسرا جز و سبب بن جاتا ہے اور اگر اُس شخص نے اِس دوسرے جز و میں بھی نماز نہیں پڑھی تو سببیّت تیسرے جز و کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔اِس طرح یہ سببیّت منتقل ہوتے ہوتے آخری وقت تک آجاتی ہے۔

اِب آخری وقت پر سببیّت متعین ہو جاتی ہے کہ اِس کے بعد وقت کا کوئی آخری جز و نہیں ہے۔اَب یہ دیکھا جاتا ہے کہ وہ آخری جز و اگر ناقص ہے تو نماز کا وجوب بھی ناقص طور پر ہوتا ہے۔اور اگر آخری جز و کامل ہے تو نماز کا وجوب بھی کامل طور سے ہوتا ہے۔

اصولیین نے اِس سلسلے میں یہ بتایا ہے۔

کہ ایک ہے فجر کی نماز کا وقت اور ایک ہے عصر کی نماز کا وقت۔عصر کی نماز کا پورا وقت کامل نہیں ہے بلکہ عصر کی نماز کا آخری حصہ (جب سورج زرد نظر آنے لگے) اُس کا رنگ متغیر ہو اور سورج غروب کے قریب ہو۔تو اس وقت میں نماز کی ادائیگی مکروہ ہے۔اِس لئے کہ یہ وہ وقت ہے کہ جس میں سورج کی پرستش کرنے والے سورج کی طرف سجدہ کرتے ہیں۔یہ آتش پرستوں کی عبادت کا وقت ہے۔ایسے وقت میں نماز پڑھنا یہ حقیقت میں اُن لوگوں کے ساتھ تشبہ ہے۔اِس مشابہت اور تشبہ کی بنا پر اِس آخری وقت کے عصر میں نماز ادا کرنا مکروہ ہے اور اِس کی ممانعت آئی ہے۔

ایک حدیث میں نبی ﷺ کا ارشاد ہے کہ تین اوقات ایسے ہیں جن میں نماز کی ادائیگی

Marfat.com

ممنوع ہے۔ ایک وقت سورج کے طلوع کا ہے۔ دوسرا وقت جب سورج غروب کے قریب ہو اور تیسرا ہے وقتِ استواء۔ یہ تین اوقات ایسے ہیں جن میں وہ لوگ جو سورج کی پرستش کرتے ہیں ،وہ اِن اوقات میں سورج کی پرستش کرتے ہیں۔

عصر کے وقت کے متعلق حضورﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ

" تلک صلوٰۃ المنافق یجلس یرقب الشمس حتیٰ اذا کانت بین قرنی الشیطان قام فنقر اربعا لایذکر اللہ فیھا الا قلیلا"

یہ ایک منافق شخص کی نماز ہے کہ وہ بیٹھتا ہے اور سورج کو تکتا رہتا ہے۔ جس وقت سورج شیطان کے دوسینگوں کے درمیان ہو جاتا ہے۔ یعنی وہ وقت آجاتا ہے جب کہ شیطان سورج کو پرستش کرنے والوں کو سورج کی پرستش پر اُکساتا ہے۔ تو وہ اٹھتا ہے اور جلدی جلدی چار ٹھونگیں مار دیتا ہے اور اس نماز میں وہ اللہ کا تذکرہ بہت تھوڑا کرتا ہے۔

اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نمازِ عصر کے وقت کا آخری حصہ ناقص ہے۔ لیکن نمازِ فجر کے وقت کا آخری حصہ وہ ناقص نہیں بلکہ کامل ہے۔ اِس لئے کہ فجر کا وقت وہ شروع ہوتا ہے طلوعِ فجر سے طلوعِ شمس تک۔ اَب طلوعِ شمس سے پہلے تو حضورﷺ نے نماز کی ممانعت نہیں فرمائی۔ اور سورج کے طلوع کے ساتھ ہی فجر کا وقت گزر جاتا ہے اور وقتِ مکروہ شروع ہوتا ہے۔ فجر کے وقت میں وقتِ مکروہ فجر کے وقت سے باہر ہے لیکن عصر میں وقتِ مکروہ، وقتِ عصر کے اندر داخل ہے۔ اِس سے یہ بات بالکل واضح ہوتی ہے کہ عصر کی نماز کے وقت کا آخری حصہ ناقص ہے اور فجر کی نماز کا آخری حصہ کامل ہے، ناقص نہیں ہے۔

مسئلہ

اَب مسئلہ یہ پیدا ہوا کہ اگر ایک شخص عصر کے وقت کے آخری حصہ میں عصر کی ادائیگی شروع کردے اور یکا یک دو یا تین رکعت کے بعد سورج غروب ہو جائے تو

فقہائے حنفیہ کے نزدیک اُس شخص کے لئے نماز کی تکمیل ضروری ہے۔ سورج کے غروب کے ساتھ اُس شخص کی نماز فاسد نہیں ہو جاتی۔ لیکن صبح کی نماز میں اگر ایک شخص نے صبح کی

Marfat.com

نماز آخرِ وقت میں شروع کی اور نماز کے دوران سورج کا طلوع ہو گیا تو اُس شخص کی وہ نماز فاسد ہو جائے گی۔

وہ اس سلسلہ میں یہ دلیل دیتے ہیں کہ جس شخص نے عصر کے آخری وقت میں عصر کی نماز شروع کی تو اس شخص کے حق میں عصر کی نماز کے وجوب کا سبب، وقت کا وہ جزو ہے جو ادا کے ساتھ متصل ہے۔ اور عصر کا وہ جزو جو ادا کے ساتھ متصل ہے وہ جزو ناقص ہے۔ اسی جزو ناقص کی بنا پر اس شخص پر جو وجوب آیا ہے وہ بطریقِ نقصان ہے۔ یعنی ناقص حیثیت سے اِس شخص پر نماز کا وجوب ہو گیا۔ اس لئے کہ اِس وجوب کا سبب ناقص ہے۔ اور اس شخص نے ناقص طور پر اپنی نماز کو ادا کر دیا۔ کچھ نماز وقت میں پڑھی اور کچھ وقت کے بعد پڑھی۔ جس طرح وجوب ہوا، اُس طرح نماز ادا ہوئی اور اِس شخص کی نماز ہو گئی۔

لیکن اگر ایک شخص فجر کے وقت کے آخری حصہ میں نماز کا آغاز کرے تو وقتِ فجر کا آخری حصہ کامل ہے۔ اِس لحاظ سے اِس پر واجب ہے کہ وہ کامل طور پر فجر کی نماز ادا کرے اور کامل طور پر اِس شخص نے فجر کی نماز ادا نہیں کی۔ اِس لحاظ سے فجر کی نماز تو اِس طرح فاسد ہو جاتی ہے لیکن عصر کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔

اِس مسئلہ میں فقہائے حنفیہ کا مسلک اور استدلال مندرجہ بالا ہے، جس کا ذکر کیا گیا۔

باقی ائمہ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی نماز کے دوران اگر سورج کا طلوع ہو جائے تو یہاں بھی فجر کی نماز فاسد نہیں ہوتی بلکہ اُس شخص کے لئے ضروری ہے کہ وہ فجر کی نماز مکمل کرے۔ عصر کی نماز کے دوران اگر سورج غروب ہو جائے تو وہاں بھی عصر کی نماز فاسد نہیں ہوتی بلکہ اُس شخص کا فرض ہے کہ وہ اپنی نماز مکمل کرے۔

اِن ائمہ کا استدلال یہ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا

"من ادرک رکعة من الفجر قبل ان تطلع الشمس فلیزد الیها اخری"

"جو شخص ایک رکعت صبح میں سے پالے سورج کے طلوع سے پہلے، پس چاہیئے کہ اُس رکعت کے ساتھ ایک رکعت اور بھی ملالے"

Marfat.com

''من ادرک رکعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فلیزد الیھا اخریٰ''

''اور وہ شخص جو عصر کی نماز سے پہلے عصر کی نماز کی ایک رکعت پائے سورج کے غروب سے پہلے تو چاہیئے کہ اُس کے ساتھ ایک رکعت اور بھی ملالے یعنی اور نماز بھی وہ پڑھ لے''

اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں نمازوں کو مکمل کرنا چاہیئے اور اِن میں سے ایک نماز بھی فاسد نہیں ہوتی۔

شافعیہ کے اِس استدلال کے جواب میں علامہ صدر الشریعة صاحب شرح وقایہ نے کہا کہ ایک طرف تو حضور ﷺ کی یہ حدیث ہے اور اِس حدیث کا تقاضا تو یہ ہے کہ نہ فجر کی نماز فاسد ہوتی ہے اور نہ عصر کی نماز فاسد ہوتی ہے۔ لیکن دوسری طرف ہمارے سامنے نبی ﷺ کی وہ حدیث ہے کہ جس میں آپ نے ممانعت فرمائی ہے کہ سورج کے طلوع کے وقت نماز نہ پڑھی جائے۔ سورج کے غروب کے قریب نماز نہ پڑھی جائے اور استواء کے وقت نماز نہ پڑھی جائے۔ اس حدیث کا تقاضا تو یہ ہے کہ دونوں نمازیں فاسد ہو جائیں اور شافعیہ نے جو حدیث پیش کی ہے اُس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں نمازیں صحیح ہو جائیں۔

یہاں دو حدیثوں کے درمیان تعارض ہے۔ اِن حدیثوں کے درمیان جو تعارض ہے تو اس کے بعد ہم قیاس کی طرف جائیں گے اور ہم دیکھیں گے کہ قیاس کس حدیث کو ترجیح دیتا ہے۔ تو ہم نے جب قیاس کی طرف رجوع کیا تو قیاس نے ایک حدیث کو ترجیح دی فجر کی نماز کے بارے میں اور ایک حدیث کو ترجیح دی عصر کی نماز کے بارے میں۔

لیکن اِس کے ساتھ ساتھ ایک اور جواب بھی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اصل میں رسول اللہ ﷺ کی حدیث تو یہ ہے کہ

''من ادرک رکعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادراک العصر و من ادراک رکعة من الفجر قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الفجر''

''جس شخص نے عصر کی نماز کی ایک رکعت سورج کے غروب سے پہلے پالی اُس شخص

Marfat.com

نے عصر کی نماز کو پالیا۔ اور وہ شخص جو صبح کی نماز میں ایک رکعت سورج کے طلوع سے پہلے پالے تو حقیقت میں اُس نے پوری فجر کی نماز پالی''

اِس کا منشا یہ ہے کہ اگر ایک شخص نیند سے ایسی حالت میں اٹھے کہ اَب معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک رکعت کو ادا کر سکے گا تو وہ ہمت سے کام لے، پست ہمت نہ ہو جائے، جلدی جلدی وضو کرے اور ایسے مختصر طریقے پر وہ نماز ادا کرے کہ ایک رکعت کی بجائے اُس وقت میں دو رکعت ادا ہو جائیں اور یہی معاملہ عصر کے ساتھ ہے۔

چنانچہ اِس سلسلہ میں ایک روایت آتی ہے کہ ایک دِن

امام ابو یوسفؒ اور امام ابو حنیفہؒ دونوں سفر کی حالت میں تھے۔ فجر کے آخری وقت میں، جب کہ سورج نکلنے کے قریب تھا، دونوں نیند سے بیدار ہو گئے اور جلدی جلدی دونوں نے وضو کیا۔ امام ابو یوسفؒ نے نماز پڑھائی اور امام ابو حنیفہؒ نے امام ابو یوسفؒ کے پیچھے اقتدا کی۔ امام ابو یوسفؒ نے جلدی جلدی نماز پڑھائی کہ صرف فرض ادا کیے۔ واجبات اور سنن اور مستحبات سب کو چھوڑ دیا۔ **السلام علیکم و رحمة الله۔**

امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ

'' **الان صار یعقوبنا فقیھا** '' ''اب ہمارا یعقوب فقیہہ ہو گیا'' یعنی ہمارا ابو یوسف سمجھ گیا کہ حدیث کا منشا کیا ہے۔ اَب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔

اگر ایک شخص کی نماز بالکل قضا ہو جائے۔ فرض کیجئے کہ اُس نے عصر کی نماز بالکل نہیں پڑھی یہاں تک کہ سورج غروب ہو گیا، اِس کے بعد وہ شخص دوسرے دِن عصر کی نماز قضا کر رہا ہے۔ تو آیا وقتِ مکروہ میں وہ شخص نماز کی قضا بھی ادا کر سکتا ہے یا نہیں؟ یا وقتِ مکروہ میں وہ شخص عصر کی قضا ادا نہیں کر سکتا؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ شخص وقتِ آخر میں عصر کی قضا نہیں کر سکتا۔ وہ عصر کی نماز کی قضا اگر کرے گا تو وقتِ کامل میں کرے گا۔ وقتِ مکروہ میں نمازِ عصر کی ادائیگی تو ہو سکتی ہے لیکن قضا نہیں لوٹائی جا سکتی۔

Marfat.com

سوال

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تم لوگوں (حنفیہ) نے تو یہ کہا تھا کہ عصر کا وقتِ آخر سبب ہے۔ اگر وہ سبب ہے تو وہ سببِ ناقص ہے اس لئے کہ وہ تو وقتِ مکروہ ہے۔ اب سببِ ناقص کی بنا پر تو وجوب، بطریقِ نقصان آ گیا ہے۔ اب مناسب ہے کہ جس طریقے سے اس وقتِ مکروہ میں ادائیگی ہو سکتی ہے تو قضا بھی لوٹائی جا سکتی ہے۔ حالانکہ یہاں ادا تو ہو سکتی ہے قضا نہیں ہو سکتی۔

جواب

حنفیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ہم نے کہا تھا کہ وجوب کے لئے سبب، وہ جزو ہے جو ادا سے متصل ہو، یہ اِس بنا پر ہم نے کہا تھا کہ یہاں پر ظرفیت اور سببیت کے درمیان تصادم تھا۔ وقت، نماز کی ادائیگی کے لئے بھی ظرف تھا اور وجوب صلوٰۃ کے لئے سبب بھی تھا۔ ظرفیت کا تقاضا یہ تھا کہ نماز وقت پر پڑھ لی جائے اور سببیت کا تقاضا یہ تھا کہ نماز وقت کے گزرنے کے بعد واجب ہو اور بعد میں پڑھی جائے، تو اِس مجبوری کی بنا پر ہم نے کہا تھا کہ کل وقت سبب نہیں ہے بلکہ صرف وہ جزو سبب ہے جو ادا کے ساتھ متصل ہے۔ اور جب اس شخص نے سرے سے عصر کی نماز پڑھی ہی نہیں تو ظرفیت ختم ہو گئی اس لئے کہ اِس شخص نے اُس وقت کو ادا کے لئے ظرف نہیں بنایا۔ جب ظرفیت ختم ہو گئی تو اِس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ کُل وقت سبب ہے۔ اس لئے کہ سببیت کُل وقت کے ساتھ جس چیز کا تعارض تھا وہ تو ظرفیت تھا اور یہ رکاوٹ ختم ہو گئی۔ اب ہم کہتے ہیں کہ کل وقت سبب ہے۔ تو اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کل وقت میں تو دو حصے ہیں۔ ایک حصہ تو ہے کامل اور ایک حصہ ہے ناقص۔

دوسرے ائمہ یہ کہتے ہیں کہ "کُل وقت" اکثر اجزا کے اعتبار سے کامل ہے۔ اور اعتبار ہوتا ہے "اکثر" کا اور "اقلیت" کا اعتبار نہیں ہوتا، اِس اعتبار سے ہم کہتے ہیں کہ کل وقتِ عصر، کامل ہے۔ تو اِس بنا پر اس شخص پر قضا بطریقہ کمال لازم ہے۔ کہ وہ کامل طور پر عصر کی قضا ادا کرے اور کامل طور پر عصر کی قضا تب ادا ہو گی جب کہ وقتِ عصر کے پہلے حصے میں ہو اور وقتِ عصر کے آخری حصہ میں نہ ہو۔

یہ ائمہ دوسرا جواب یہ دیتے ہیں کہ چلیئے ہم نے تسلیم کر لیا کہ وقت عصر کا جو آخری حصہ

Marfat.com

ہے یہی سبب ہے ادا کے لئے بھی اور یہی سبب ہے قضا کے لئے بھی، لیکن بات یہ ہے کہ وقتِ عصر کا جو آخری حصہ ہے یہ بذاتِ خود ناقص نہیں ہے بلکہ وہ تو ناقص تھا اِس بنا پر کہ ایک شخص اِس حصہ میں وہ سورج کی پرستش کرنے والوں کے ساتھ تشبہ کرتا تھا۔ جب اس شخص نے وقتِ عصر کے پہلے حصے میں نماز نہیں پڑھی تو اِس شخص نے سورج کی پرستش کرنے والوں کے ساتھ مشابہت تو نہیں کی۔ جب مشابہت نہیں کی تو وقتِ عصر کا جو آخری حصہ ہے وہ بھی ناقص نہیں رہا بلکہ وہ بھی کامل ہوگیا۔

سوال

یہاں ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ فرض کیجئے ایک شخص نے عصر کے وقت سے داخلے سے پہلے وضو کیا اور جب عصر کا وقت داخل ہوگیا تو اُس شخص نے نماز کا آغاز کردیا اور نماز کے لئے کھڑا ہوگیا، اِس شخص نے اتنی لمبی نماز پڑھی کہ عصر کے پورے وقت کو اُس شخص نے لے لیا۔ ادھر سورج غروب ہوا اور ادھر اُس نے کہا کہ السلام علیکم ورحمتہ اللہ۔ یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس شخص کی یہ نماز بھی ادا ہوگی کہ نہیں؟

جواب

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ نماز کے وجوب کا جو سبب ہے وہ جزوِ اول ہے۔ اِس لئے کہ اس شخص نے نمازِ عصر اگر شروع کی ہے تو وہ جزوِ اول میں شروع کی ہے۔ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز کے وجوب کے لئے جو سبب ہوتا ہے وہ وقت کا وہ جزو ہوتا ہے جو ادا کے ساتھ متصل ہوتا ہے اور ادا کے ساتھ جو متصل جزو ہے وہ جزوِ اول ہے اِس لحاظ سے اِس شخص پر نمازِ عصر بطریقِ کمال واجب ہے۔ وہ کامل طور پر نمازِ عصر ادا کرے۔ اِس لئے کہ سبب اگر کامل ہے تو وجوب بھی کامل ہے، سبب اگر ناقص ہے تو وجوب بھی ناقص ہے۔ لیکن اِس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ اِس شخص نے جو نماز ادا کی، اُس نماز کا ایک حصہ تو وقتِ کامل میں آیا اور اِس نماز کا ایک حصہ وقتِ ناقص میں آیا تو اس شخص کی نماز کامل اور ناقص سے مرکب ہوگئی۔ کامل اور ناقص سے جو چیز مرکب ہوتی ہے وہ ناقص ہوتی ہے۔ تو اِس شخص پر نماز کا وجوب تھا کامل طور پر، لیکن اِس نے ادا کی ناقص طور پر، مناسب یہ ہے کہ اس شخص کی نماز ادا نہ ہوجائے۔

Marfat.com

اَب فقہائے حنفیہ یہ فتویٰ دے دیں کہ اِس شخص کی نماز نہیں ہوئی۔ حالانکہ حنفیہ کا اِس طرح اتفاق ہے کہ نہ صرف یہ کہ اس شخص کی نماز ہوگئی بلکہ اُس شخص نے نماز میں عزیمت کے مرتبے کو حاصل کرلیا۔ اور اِس شخص نے بہت بہتر اور اکمل درجے کی نماز پڑھی۔ لیکن حنفیہ کا یہ اصول یہاں کام نہیں دیتا۔

اصولیین یہ جواب دیتے ہیں کہ جب اِس شخص نے عزیمت پر عمل کیا اور اول سے لے کر آخر تک تمام وقت اِس شخص نے نماز میں صرف کیا تو وقت کا جو آخری حصہ ہے وہ ایک قدرے قلیل ہے کہ اس قدرے قلیل کو معاف کیا گیا ضرورت کی بنا پر۔ اِس لئے عزیمت پر عمل نہیں کیا جا سکتا جب تک ہم قدرے قلیل کو عفو نہ کردیں۔ لیکن اِس پر ایک اور سوال وارد ہوتا ہے حنفیہ کے اِس اصول پر اور اس بنا پر یہ جواب صحیح نہیں ہے۔

اور وہ سوال یہ وارد ہوتا ہے کہ فرض کیجئے کہ ایک شخص نے عصر کی نماز بالکل وقت کے آغاز سے شروع کی اور سورج کے غروب سے ذرا کچھ پہلے اس شخص نے اپنی نماز کو ختم کرلیا۔ یہاں مناسب یہ ہے کہ اِس شخص کی نماز ادا نہ ہوجائے، اِس لئے کہ ہم تو قدرے قلیل کو یعنی نماز میں جو نقصان ہے اُسے عفو کرتے ہیں اِس وجہ سے کہ یہ شخص عزیمت پر عمل کرتا ہے اور عزیمت پر تب عمل ہوسکتا ہے جب کہ ایک شخص اول سے لے کر آخر تک پورا پورا وقت نماز کو دے دے۔ اور اُس شخص نے تو اول سے لے کر آخر تک پورے کا پورا وقت نماز کو نہیں دیا بلکہ سورج کے غروب سے چند منٹ پہلے نماز کو ختم کردیا، تو مناسب یہ ہے کہ اس شخص کی یہ نماز ادا نہ ہوجائے۔ حالانکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ نماز ادا ہوجاتی ہے۔

حنفیہ کا جواب

اِسی وجہ سے اصل جواب یہ ہے کہ عصر کی نماز کے وقت کا آخری جزو ناقص کیوں ہے؟ اس کے نقصان کا کیا منشاء ہے؟ کیا بذاتِ خود عصر کے وقت کے آخری حصہ میں نماز پڑھنی بذاتِ خود ممنوع ہے اور مکروہ ہے؟

تو نبی ﷺ کا ارشاد ہے

''تلک صلوٰة المنافق یجلس یرقب الشمس حتی اذا

کانت بین قرنی الشیطن قام فنقرا اربعاً لا یذکر اللہ فیھا الا قلیلا"

یہ منافق شخص کی نماز ہے کہ وہ بیٹھتا ہے اور سورج کا انتظار کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ جب سورج غروب کے قریب ہوتا ہے تو وہ پھر اٹھتا ہے اور وہ چار ٹھونگیں مارتا ہے۔

اِس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اصل میں نقصان کا منشاء، صرف یہ نہیں ہے کہ یہ شخص وقت کے آخری حصہ میں عبادت میں مصروف ہے۔ بلکہ نقصان کا منشاء صرف تاخیر ہے کہ اس شخص نے کامل وقت میں نماز نہیں پڑھی۔ اور اُس شخص نے انتظار کیا اور یوں ہی بیٹھا رہا اور جب وقتِ عصر کا اخری حصہ داخل ہو گیا تو اُس نے نماز کا آغاز کر دیا۔ اَب ظاہر بات ہے کہ اِن دونوں صورتوں میں تاخیر تو نہیں ہے۔ بلکہ پہلا شخص تو انتظار نہیں کر رہا، اول ہی سے نماز پڑھ رہا ہے تو اِس طرح یہاں جس طرح وجوب بطریقِ کمال ہے۔ اِسی طرح ادا بھی بطریقِ کمال ہے۔ وجوب بھی کامل ہے اور ادا بھی کامل ہے۔

مامور بہ مؤقت کے وقت وجوب کے لئے سبب بھی ہوا اور ادا کے لئے ظرف بھی ہوا اور وجوب کے لئے شرط بھی۔ اِس کی مثال تو ہے نماز۔

مامور بہ مؤقت کے لئے نیت

اِس قسم کے مامور بہ مؤقت کا ایک حکم یہ ہے کہ ایک شخص جب اِس قسم کے مامور بہ کو ادا کرتا ہے تو اُس کے لئے ضروری ہے کہ وہ نیت کرے۔ اور خاص طور پر تعین کی نیت کرے۔

مثال

مثال کے طور پر اگر وہ یہ ارادہ کرتا ہے کہ میں نماز پڑھتا ہوں۔ تو صرف نماز کا ارادہ کرنے سے اُس کی فرض نماز ادا نہ ہوگی۔ بلکہ خاص طور پر وہ یہ ارادہ کرے گا کہ میں فرض نماز پڑھتا ہوں اور اس وقت کی وجہ سے مجھ پر جو نماز فرض ہے وہ ادا کروں گا۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ یہ وقت چونکہ ظرف ہے۔ اِس وقت میں یہ فرض نماز بھی ادا کی جا سکتی ہے اِس وقت میں نوافل اور قضائی نماز بھی ادا کئے جا سکتے ہیں۔ اَب اِس وقت میں چونکہ یہ احتمال بھی ہے کہ اِس میں فرض نماز ادا کی جائے، یہ احتمال بھی ہے کہ اِس میں قضائی نمازیں ادا کی جائیں اور یہ احتمال بھی ہے کہ اس

Marfat.com

وقت میں نوافل بھی ادا کیے جائیں۔اَب جب تک یہ شخص ارادہ نہ کرلے اور تعین کی نیت نہ کرلے اُس وقت تک اِس شخص کی فرض نماز نہیں ہوتی۔ یہاں تک کہ اگر اِس شخص نے بالکل اول سے لے کر آخر تک نوافل پڑھتا رہا تو اُس کے سارے نوافل ادا ہو جائیں گے لیکن فرض نماز اُس کی قضا ہو جائے گی۔

اس لئے کہ یہ وقت اِس مامور بہ کے لئے اور اِس واجب کے لئے ظرف ہے۔اِس لئے نیتِ تعین ضروری ہے۔نیتِ تعین اور ارادۂ تعین کے بغیر اس شخص کی فرض ادا نہیں ہو سکتی۔

دوسری قسم

دوسری قسم مامور بہٖ کی وہ مامور بہٖ ہے جو موقت ہے یعنی ایک ایسے وقت سے مقید ہے کہ اُس وقت کے گزرنے کے ساتھ اُس مامور بہٖ کی ادائیگی فوت ہوتی ہے۔اور وہ وقت سبب ہو وجوب کے لئے لیکن ظرف نہ ہو اِس مامور بہٖ کے لئے بلکہ مامور بہٖ کے لئے وہ معیار ہو۔

مثال

اس کی مثال یہ ہے کہ رمضان شریف کے دِن روزے کے لئے ہیں۔اَب ظاہر بات ہے کہ رمضان شریف کا مہینہ وہ روزے کے وجوب کے لئے سبب تو ہے۔اِس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

''فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ''(البقرہ۔۱۸۵)

''جو شخص تم میں سے روزے کو حاضر ہو جائے پس چاہیئے کہ وہ رمضان کے روزے رکھے''

رمضان شریف کے دِن روزے کے لئے معیار ہے۔معیار اِس لحاظ سے ہے کہ اس وقت میں رمضان کا روزہ تو ادا ہو سکتا ہے لیکن رمضان کے روزے کے علاوہ نفلی روزے اور کفارے کے روزے رمضان شریف میں ادا نہیں ہو سکتے۔ایک شخص دوسرے رمضان کی قضا اِس میں نہیں لا سکتا۔بلکہ یہ دِن بالکل متعین ہیں انہی رمضان شریف کے روزوں کے لئے۔ یہ دِن رمضان شریف کے روزوں پر زائد نہیں ہیں۔یہ نہیں ہے کہ ایک شخص رمضان شریف کے روزے میں آدھا دِن روزہ رکھے کہ اِس طرح اُس کا روزہ پورا ہو جائے گا اور آدھا دِن اُس کے لئے فارغ

Marfat.com

ہوگا۔ جس طرح ہم نماز کے بارے میں دیکھتے ہیں۔ کہ ظہر کی نماز کا وقت تین گھنٹے ہے۔ اور ایک شخص بڑی آسانی سے پندرہ منٹ میں اپنی نماز پڑھ سکتا ہے اور باقی وقت اُس کے پاس زائد ہے۔

اِس قسم کا وقت رمضان شریف کے سلسلے میں ایک شخص کے پاس زائد نہیں ہے بلکہ طلوعِ فجر سے لے کر غروبِ آفتاب تک یہ پورے کا پورا وقت روزے کا ہے۔ یہاں تک کہ اگر دِن لمبا ہوتا ہے تو روزہ بھی اُس کے ساتھ لمبا ہوتا ہے۔ چودہ پندرہ گھنٹے دِن کا وقت ہوتا ہے، یہی چودہ پندرہ گھنٹے روزہ بھی ہوتا ہے۔ اور سردیوں میں رمضان شریف کا روزہ اور وقت یہ دونوں آپس میں مساوی ہیں۔ اگر دِن لمبا ہوتا ہے تو روزہ بھی لمبا ہے اور اگر دِن چھوٹا ہوتا ہے تو روزہ بھی مختصر ہوتا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وقت ،صوم کے لئے معیار ہے۔ وقت واجب کے لئے معیار بھی ہے۔ واجب کے لئے سبب بھی ہے اور واجب کی ادائیگی کے لئے شرط بھی ہے۔ اِس لئے کہ اگر ایک شخص یہ چاہے کہ میں ابھی سے رمضان شریف کے روزے ادا کروں اور ابھی رمضان شریف نہیں آیا ہے۔ تو اِس شخص کے رمضان شریف کے روزے ادا نہیں ہو سکتے نہ اُس پر رمضان کا روزہ فرض ہے۔ کیونکہ رمضان ابھی تک آیا نہیں۔ گویا یہ معیار ہے۔

اَب معیار کا حکم یہ ہے کہ وہ شخص رات سے ارادہ کرے، یہ نیت کر لے کہ میں کل روزہ رکھوں گا۔ چاہے اُس شخص نے یہ ارادہ نہیں کیا ہے کہ میں فرض روزہ رکھوں گا۔ بلکہ اِس شخص نے مطلق روزے کا ارادہ کیا ہے تو اِس شخص کا روزہ رمضان شریف کا صحیح ہو گیا۔ رمضان شریف کے روزے کے سلسلہ میں نیت کے تعین کی ضرورت نہیں ہے۔ اِس لئے کہ رمضان شریف کا روزہ اِسی زمانہ میں متعین ہے۔

مثال

اِس کی مثال بالکل ویسی ہے کہ جیسے ایک مکان میں صرف ایک شخص ہو اور اُس کے سوا اِس مکان میں کوئی شخص نہ ہو۔ آپ اُسے آواز دیں کہ اے آدمی! تو وہی شخص آواز دے گا۔ یہ ایسا زمانہ ہے کہ اِس میں صرف رمضان شریف کا روزہ ہے۔ اِس کے علاوہ کسی دوسرے روزے کا احتمال نہیں۔ یہ زمانہ اِس روزے کے لئے متعین ہے۔ اِس بنا پر اگر ایک شخص مطلق صوم کا اردہ

Marfat.com

کرے تو بھی رمضان شریف کا روزہ صحیح ادا ہو جائے گا۔

پہلی اور دوسری قسم میں فرق

مامور بہ مؤقت کی پہلی قسم تو وہ ہے کہ وقت کے متعلق ہمیں یقینی طور پر معلوم ہے کہ یہ وقت ظرف ہے۔ وقت کا مطلب یہ ہے کہ اُس وقت میں توسع ہے۔ اُس وقت میں اُس فعل ،مامور بہ کو بھی ادا کیا جا سکتا ہے اور اُس فعل مامور بہ کے جنس سے دیگر افعال بھی ادا کیے جا سکتے ہیں۔ مثلاً وقت صلوٰۃ ہے تو اُس وقت میں صلوٰۃِ فرض بھی ادا ہو سکتی ہے اور باقی نوافل وغیرہ بھی ادا کیے جا سکتے ہیں۔ اور جو وقت معیار ہوتا ہے، اِس کا مطلب یہ ہے کہ قطعی اور یقینی طور پر وہ وقت تنگ ہوتا ہے۔ اور اُس میں سوائے اُس فعل کے اُس کی جنس سے دیگر افعال ادا نہیں کیے جا سکتے۔ رمضان شریف کے دنوں میں سوائے فرض روزوں کے روزے نہیں رکھے جا سکتے۔ پہلی قسم ہے وہ مامور بہ جو مؤقت ہے ایک ایسے وقت سے جس کی ظرفیت معلوم ہے۔ اور دوسری قسم وہ مامور بہ ہے جو موقت ہے ایک ایسے وقت سے جس کی معیاریت معلوم ہے۔

تیسری قسم

تیسری قسم ہے وہ مامور بہ، جو مؤقت ہے ایک ایسے وقت کے ساتھ جس کے متعلق یہ معلوم کرنا مشکل ہے کہ یہ وقت معیار ہے یا ظرف۔

اصولیین کہتے ہیں کہ

'' الموقت بوقتٍ مشکل ظرفیته و معیارته و توسعه و تضیّقه''

یہ مامور بہ ہے اور مقید ہے ایک ایسے وقت کے ساتھ کہ اُس وقت کے متعلق یہ معلوم کرنا مشکل ہے کہ اُس وقت کو ہم ظرف قرار دیں یا معیار قرار دیں۔ اِس وقت کو ہم توسع کا حامل قرار دیں یا یہ کہیں کہ یہ وقت تنگ ہے۔

مثال

اس کی مثال حج ہے۔ دو اعتبارات سے حج کے متعلق معاملہ مشکل ہے۔ اگر ہم یہ کہیں

Marfat.com

کہ پورا ایک سال حج کا وقت ہے۔ تو اس سلسلے میں اگر ہم یہ دیکھیں کہ ایک سال میں ایک شخص صرف ایک حج کر سکتا ہے۔ اور ایک حج کے علاوہ دوسرا اور تیسرا حج نہیں کر سکتا۔

اِس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ پورے سال کا وقت حج کے لئے معیار ہے۔ جس طریقے سے رمضان شریف کے دِن میں ایک شخص صرف ایک فرض روزہ رکھ سکتا ہے۔ اور اِس کے علاوہ اِس وقت میں کسی دوسرے روزے کی گنجائش نہیں ہے۔ تو اِسی طرح ایک سال میں ایک شخص صرف ایک حج کر سکتا ہے۔ اور دوسرے سال کی گنجائش اِسی سال میں نہیں ہے۔ اِس لحاظ سے تو پورے سال کے متعلق ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا یہ حج کے لئے معیار ہے۔

لیکن اگر ہم یہ دیکھیں کہ جس طریقے سے نماز کی ادائیگی کا جو وقت ہے تو اُس وقت کے ایک معمولی سے حصے میں اور وقت کے ایک معمولی سے جزو میں وہ فرض نماز ادا کی جاتی ہے۔ اور وقت کے جو بقیہ حصص ہوتے ہیں، وہ فرض کی ادائیگی سے زائد ہوتے ہیں۔ اِسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ پورے سال میں صرف تین چار دِن ایسے ہوتے ہیں جن میں حج ادا کیا جاتا ہے اور سال کے باقی تمام دِن حج کی ادائیگی سے زائد ہیں۔ اِس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ سال بھر کا وقت حج کے لئے معیار نہیں ہے بلکہ حج کے لئے ظرف ہے۔ یہ سال بھر کی جو مدت ہے اس میں معیاریت کی بھی ایک وجہ ہے اور ظرفیت کی بھی ایک وجہ ہے۔

اِس بنا پر اَب یہ اشتباہ ہے کہ ہمیں نہیں معلوم کہ ہم اِس وقت کو ظرف قرار دیں یا ہم اِس وقت کو معیار قرار دیں؟

اِسی طرح اگر ہم یہ کہیں کہ کل عمر حج کی ادائیگی کے لئے وقت ہے تو پھر بھی معاملہ مشکل ہے۔ اِس لئے کہ اگر یہ معلوم ہوتا یقینی طور پر کہ یہ شخص پہلے سال میں نہیں مرے گا بلکہ دوسرے تیسرے یا پانچویں سال تک زندہ رہے گا۔ پھر تو یہاں پر یہ معلوم ہوتا کہ اِس شخص کے لئے یہاں توسع ہے یعنی پہلے سال میں بھی حج ادا کر سکتا ہے، دوسرے سال میں بھی ادا کر سکتا ہے۔ پانچویں سال میں بھی ادا کر سکتا ہے۔ اِس لحاظ سے تو عمر کا پہلا سال حج کی ادائیگی کے لئے متعین نہیں ہے۔ اِس لئے کہ وقت میں پھر وسعت تھی۔ جس طریقے سے ایک شخص وقتِ ظہر میں ظہر کی نماز بھی ادا کر سکتا ہے۔ اور اِس کے علاوہ دیگر نمازیں بھی پڑھ سکتا ہے۔ فرض کیجئے کہ ایک شخص کی پانچ

Marfat.com

سال کی عمر ابھی باقی ہے۔اور وہ دولت مند ہو گیا تو پانچ سال میں ایک سال میں وہ نفل حج ادا کر سکتا ہے۔

اور کسی دوسرے سال میں فرض بھی ادا کر سکتا ہے۔اگر یقینی طور پر ہمیں یہ معلوم ہوتا کہ اُس شخص کی عمر میں وسعت ہے تو ہم یہ کہتے کہ اس شخص کی کل عمر ظرف ہے حج کی ادائیگی کے لئے۔

لیکن اگر ہمیں یہ معلوم ہوتا کہ یہ شخص لازماً اِسی پہلے سال میں مر جائے گا اور دوسرے یا پانچویں سال میں یہ شخص زندہ نہیں رہے گا۔تو اس لحاظ سے ہم یقینی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ یہ جو وقت ہے یعنی باقی عمر یہ ظرف نہیں ہے بلکہ معیار ہے۔لیکن ہمیں یقینی طور پر مستقبل کے بارے میں یہ معلوم نہیں ہے کہ اس شخص کی کتنی عمر باقی ہے یا باقی نہیں ہے۔اس وجہ سے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس وقت کو ہم ظرف قرار دیں یا اِس وقت کو ہم معیار قرار دیں۔

امام ابو یوسفؒ کا موقف

امام ابو یوسفؒ نے اِس اشکال کی طرف توجہ کی ہے۔وہ فرماتے ہیں کہ اس بات کا بڑی حد تک احتمال ہے کہ ایک شخص ایک سال میں زندہ ہو اور دوسرے سال میں وہ زندہ نہ ہو، مر جائے۔اس لئے کہ کئی لوگ ایسے ہیں جن کے متعلق ہم جانتے ہیں کہ پچھلے سال وہ زندہ تھے اِس سال نہیں ہیں۔

پھر کئی لوگ ایسے ہوں گے جو اس سال زندہ ہیں اگلے سال نہیں ہوں گے۔سال بھر کی مدت میں موت عام طور پر واقع ہوتی ہے۔اِس بنا پر امام ابو یوسفؒ نے معیاریت کو ترجیح دی ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ حج کی ادائیگی فوری طور پر واجب ہے۔

امام محمدؒ کا موقف

امام محمدؒ نے جانب توسع کو ترجیح دی ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر چہ اس کا احتمال بھی ہے لیکن یہ واقعات بھی بکثرت ہیں کہ ایک شخص اِس سال بھی زندہ ہے۔آئندہ سال بھی زندہ رہے گا اور اُس سے اگلے سال بھی زندہ رہے گا۔تو اِس بنا پر انہوں نے جانب توسع کو ترجیح دی۔وہ فرماتے ہیں کہ حج واجب ہے لیکن فوری طور پر نہیں۔اِس سال ادا کرے، اگلے سال ادا کرے۔لیکن شرط

Marfat.com

یہ ہے کہ پوری عمر میں حج کی ادائیگی اُس سے فوت نہ ہو جائے۔ تو اِس لئے یہ ہم یقینی طور پر نہیں کہہ سکتے کہ یہ وقت ظرف ہے یا معیار ہے۔ اِس طریقے سے اگر ہم یہ کہیں کہ وقتِ حج یہ حج کے لئے پورا سال نہیں ہے اور پوری عمر نہیں ہے۔ بلکہ صرف اشھر حج شوال، ذوالقعدہ ذی الحجہ کے دس دن ہیں۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ذی الحجہ کا پورا مہینہ اور ذوالقعدہ اور شوال کے پورے مہینے یہ اشھر حج ہیں۔ اگر ہم یہ کہیں کہ یہ تین مہینے حج کی ادائیگی کا وقت ہے، پھر بھی یقینی طور پر یہ معلوم نہیں ہوسکتا کہ یہ وقت حج کی ادائیگی کے لئے ظرف ہے یا یہ وقت حج کی ادائیگی کے لئے معیار ہے۔ یہ اس لئے کہ اگر انہی تین مہینوں میں صرف حج ادا کیا جا سکتا ہے۔ اور ایک حج کے علاوہ دوسرے حج کو ادا نہیں کیا جا سکتا۔ تو اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ وقت معیار ہے۔ جس طرح رمضان شریف کے پورے دِن میں صرف ایک روزہ رکھا جا سکتا ہے دوسرا روزہ نہیں رکھا جا سکتا تو جس طرح وہ وقت رمضان شریف کے روزے کے لئے معیار ہے، اِسی طرح یہ اشھر حج حج کے لئے معیار ہیں۔ لیکن اگر رمضان شریف کے روزہ سے رمضان شریف کا دِن زائد نہیں ہوتا رمضان شریف کے پورے دِن کو اُس روزے نے مصروف کر رکھا ہے۔ لیکن اشھر حج کے تین مہینے پورے کے پورے حج میں صرف نہیں ہوتے بلکہ حج میں تو اشھرِ حج کے صرف چار پانچ دِن صرف ہوتے ہیں۔ حج ساتویں ذوالحجہ سے شروع ہو اور ذی الحجہ کے دسویں گیارھویں تاریخ کو ختم ہو جاتا ہے۔ جس طرح نماز کے وقت میں ایک تھوڑا سا حصہ نماز پر صرف ہوتا ہے اور وقتِ صلوٰۃ کا باقی حصہ نماز سے زائد ہوتا ہے اسی طرح اشھر حج میں سے چند دِن تو حج پر صرف ہوتے ہیں اور تین مہینوں میں سے جو اکثر حصہ ہے وہ حج پر زائد ہے۔ تو اس اعتبار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وقت ظرف ہے۔

بہر حال اگر ہم یہ کہیں کہ یہ تین مہینے یہ وقتِ حج ہے۔ یا ایک سال وقتِ حج ہے یا پوری عمر وقتِ حج ہے، ہر اعتبار سے یہاں پر ظرفیت کا بھی احتمال ہے اور یہاں پر معیاریت کا بھی احتمال ہے۔ ایک اعتبار سے وقتِ حج کی مشابہت وقتِ صلوٰۃ سے ہے اور ایک اعتبار سے وقت حج کی مشابہت وقتِ صوم سے ہے۔ اصولیین اِس اعتبار سے کہتے ہیں کہ ''**الموقت بوقتِ مشکل**'' کہ حج ایک ایسا مامور بہ ہے جو موقت ہے ایک ایسے وقت کے ساتھ جس کے متعلق

Marfat.com

یہ تعین کرنا مشکل ہے کہ یہ وقت ظرف ہے یا یہ وقت معیار ہے۔

حج کا حکم

اِس اعتبار سے فقہاء کے نزدیک حج پر مختلف قسم کے احکام جاری ہوتے ہیں۔ بعض احکام ایسے ہیں کہ وہ ظرفیت پہ جاری ہوتے ہیں اور بعض احکام ایسے ہیں جو معیاریت پہ جاری ہوتے ہیں۔

اَب مثال کے طور پر آپ دیکھئے کہ اگر ایک شخص پر حج فرض ہے، وہ جاتا ہے اور میقات سے صرف وہ مطلق حج کا ارادہ کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ

''**اللھم انی اریدالحج**'' اور اِس کے ساتھ یہ نہیں کہتا کہ میں فرض حج کا ارادہ کرتا ہوں یا نفلی حج کا ارادہ کرتا ہوں۔ بس وہ یہ کہتا ہے کہ ''**اللھم انی اریدالحج فیسرہ لی و تقبلہ منی**'' اے اللہ تعالیٰ! میں حج کی ادائیگی کا ارادہ کرتا ہوں۔ اِس حج کو میرے لئے آسان کیجئے اور میری طرف سے قبول کیجئے۔

فقہاء لکھتے ہیں کہ اِس شخص کا حجِ فرض ادا ہو جائے گا۔ یہاں تعین کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ وہ شخص یہ کہے کہ

''**اللھم انی اریدالحج الفرض**'' کہ اے اللہ! میں ارادہ کرتا ہوں حج فرض کی۔

جس طرح رمضان شریف کے روزے ہیں کہ ایک شخص اگر رات سے مطلق روزے کا ارادہ کرلے تو بس رمضان شریف کا روزہ ادا ہو جائے گا۔ جس طرح وہاں تعین کی ضرورت نہیں ہے۔ اِسی طرح یہاں تعین کی ضرورت نہیں ہے۔

اِس مسئلے کے لحاظ سے آپ کو معلوم ہو گیا کہ یہاں معیاریت کے احکام جاری ہو گئے۔

اَب یہی شخص اگر ارادہ کرتا ہے حج نفل کا۔ تو اِس صورت میں فقہاء کہتے ہیں کہ اِس شخص کا فرض حج ادا نہ ہوگا بلکہ حجِ نفل ادا ہو جائے گا۔

اِس لحاظ سے اَب یہ حج مشابہ ہو گیا نماز کے ساتھ۔ اَب وقتِ نماز میں اگر ایک شخص فرض کی بجائے نفل کی نیت کرلے تو اُس شخص کی نفل کی نماز ادا ہو جائے گی، فرض ادا نہیں

Marfat.com

ہوگی۔ اِسی طرح ایک شخص نے کہا کہ اُس پر حج فرض ہے، اور اُس نے حجِ نفل کا ارادہ کیا تو اُس شخص کا حج نفلی ادا ہوگیا اور فرض ادا نہیں ہوا۔ اَب یہاں پر معلوم ہوا کہ ظرفیت کے احکام جاری ہو گئے۔

اِس بنا پر اصولیین کہتے ہیں کہ اِس وقت کے متعلق یہ مشکل ہے کہ یہ ظرف ہے یا معیار ہے۔ ظرفیت کے بھی بعض احکام اُس پر جاری ہوتے ہیں اور معیاریت کے بھی بعض احکام اُس پر جاری ہوتے ہیں۔

سوال

مثال کے طور پر روزے کے متعلق یہ احکام ہیں لیکن یہ احکام اس شخص کے لئے ہیں جو مقیم ہو، صحیح البدن اور تندرست ہو اور اُس کے لئے رخصتِ افطار نہیں ہے۔

لیکن اگر ایک شخص مسافر ہے یا وہ مریض ہے اور اُس شخص نے ارادہ کیا روزے کا کہ میں روزہ رکھتا ہوں قضا کا یا میں روزہ رکھتا ہوں کفارے کا۔

اَب اس میں اختلاف ہے کہ اِس شخص کا روزہ رمضان سے واقع ہوتا ہے یا کفارے سے یا واجب آخر سے واقع ہوگا؟

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس شخص کا روزہ واقع ہوگا فرض سے۔ قضا سے یا کفارے سے اُس کا روزہ واقع نہیں ہوگا بلکہ اُس کا روزہ رمضان ہی کا ہوگا۔ اُن کا استدلال یہ ہے جیسا کہ صاحبِ ہدایہ نقل کرتے ہیں کہ

"لان الرخصة كيلا تلزم المعذور مشقة فاذا تحملها التحق بغير المعذور" (کتاب الصوم)

یعنی مسافر اور مریض کو جو رخصت دی گئی ہے، وہ تو اِس لئے دی گئی ہے کہ یہ لوگ معذور ہیں تاکہ روزے رکھنے کی وجہ سے اِن پر کوئی غیر معمولی مشقت نہ پڑے اور غیر معمولی تکلیف میں مبتلا نہ ہوں۔

جس وقت اِس معذور شخص نے روزہ رکھا اور اِس مشقت کو اپنے اوپر خود اوڑھ لیا تو اَب یہ غیر معذور کے حکم میں داخل ہوگیا۔ گویا کہ یہ شخص مسافر نہیں ہے بلکہ مقیم ہے۔ گویا کہ یہ شخص

Marfat.com

مریض نہیں ہے بلکہ تندرست ہے۔

اَب ایک شخص اگر صحیح البدن ہے اور مقیم ہے اور وہ رمضان شریف کے دِن میں کفارے یا قضا کا ارادہ کرے تو رمضان شریف کا روزہ واقع ہوتا ہے اور اُس کی نیت باطل ہو جاتی ہے۔ یہاں اُس کی نیت باطل ہوگئی اور اِس کا جو روزہ ہے وہ رمضان شریف ہی سے واقع ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اِس شخص کا روزہ قضا کا ہو گیا اور کفارے کا ہو گیا، رمضان شریف کا نہیں ہوا۔

اُن کا استدلال یہ ہے کہ رمضان شریف کا روزہ اگر وہ نہ رکھے اور اسی سفر کی حالت یا مرض میں مر جائے تو قیامت کے دِن اللہ تعالیٰ کے ہاں اُس سے یہ نہیں پوچھا جائے گا کہ تم نے رمضان شریف کے روزے کیوں نہیں رکھے۔ لیکن اگر وہ اسی سفر کی حالت میں اور مرض کی حالت میں مر جائے اور اُس پر پہلے ہی سے کفارے کے روزے واجب ہیں یا اُس پر پہلے ہی سے کہیں اقامت میں اور کہیں تندرستی کی حالت کے روزے باقی ہیں تو قیامت کے دِن اُس سے یہ پوچھا جائے گا کہ وہ روزے جو تم پر کفارے اور قضا کی بنا پر فرض تھے، وہ روزے تم نے کیوں نہیں رکھے؟ اَب یہ مریض اور مسافر یہ چاہتا ہے اپنے ارادے اور نیت سے کہ اِس وقت کو صرف کرے ایک اہم مصرف کی طرف اور ایک ایسی چیز کی طرف، جو اُس کی نگاہ میں زیادہ اہم ہے۔ اور اُس کی نگاہ میں جو زیادہ اہم ہے، وہ قضا اور کفارے کے روزے ہیں، رمضان شریف کا روزہ نہیں، اِس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اُس کے لئے خود بخود مؤخر کیا ہے۔

اَب ایک مسافر ہے یا مریض ہے اُس نے نفل کا ارادہ کیا تو نفل کے متعلق کیا کہا جائے گا؟

فقہا کہتے ہیں کہ ''وفی النفل عنه روایتان'' ''نفل کے روزے کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں۔

ایک روایت یہ ہے کہ اُس کی نیت لغو ہے اور اُس کا روزہ رمضان ہی کا واقع ہوگا۔ اِس لئے کہ یہاں اِس شخص نے اِس وقت کو ایک اہم مصلحت کی طرف صرف نہیں کیا۔ اِس لئے کہ اِسی حالت میں اگر وہ مر جائے تو اُس سے یہ بھی نہیں پوچھا جائے گا کہ تم نے نفلی روزے کیوں نہیں

Marfat.com

رکھے۔اور یہ بھی نہیں پوچھا جائے گا کہ تم نے رمضان شریف کے روزے کیوں نہیں رکھے؟ اِس لحاظ سے تو دونوں برابر ہیں۔اور اگر اِن کا ارادہ ثواب کے حاصل کرنے کا ہے۔تو فرض میں نفل کے مقابلے میں ثواب زیادہ ہے۔اِس بنا پر اُس کی یہ نیت لغو ہے۔اور اس کے اِس روزہ کو ہم فرض قرار دیں گے۔

دوسری روایت ایک ایسی بھی ہے کہ جس میں امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ جب رخصت مسافر کو مل گئی اور مریض کو مل گئی رمضان شریف میں تو

"کان رمضان فی حقہٖ کشعبان فی حق غیرہٖ"

تو اِس کے حق میں رمضان ایسے ہو گیا کہ جس طرح شعبان ہے دوسرے لوگوں کے لئے۔

شعبان میں ایک شخص نفل کا ارادہ کر سکتا ہے تو رمضان میں جو مسافر ہے وہ بھی نفل کا ارادہ کر سکتا ہے۔لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اگر اِس شخص نے رمضان میں نفل کا ارادہ کیا ہو تو اِس شخص کی نیت لغو ہے۔اور اِس شخص کا روزہ رمضان سے واقع ہو گیا۔

چوتھی قسم

مامور بہٖ کی چوتھی قسم وہ مامور بہٖ ہے جو مقید ہے ایک ایسے وقت کے ساتھ کہ وہ وقت ظرف ہے اُس مامور بہٖ کی ادا کے لئے۔اور وہ وقت سبب نہیں ہے مامور بہٖ کے وجوب کے لئے۔

لیکن پہلی اقسام تو ایسی تھیں کہ وقت وجوب کا سبب بھی تھا،اور مؤدیٰ کے لئے یا ظرف تھا یا معیار تھا۔

اَب یہ وہ قسم ہے کہ وقت وجوب کے لئے سبب نہیں لیکن ادائیگی کے لئے ظرف ہے بلکہ ادائیگی کے لئے ظرف ہے یا معیار ہے۔

مثال

اِس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ جیسے ہم کہتے ہیں کہ "نذر معین" کا روزہ۔ایک شخص نے نذر کیا کہ

"للہ علی ان صوم یوم الجمعۃ الاٰتی"

Marfat.com

کہ ''اللہ تعالیٰ کے لئے میرے اوپر لازم ہے کہ میں آئندہ جمعہ کے دِن کا روزہ رکھوں''
اَب یہاں یہ ہے کہ یہ جو وقت جمعہ کے دِن کا وقت یہ وقت معیار ہے اِس روزے کے لئے۔ اِس لئے کہ یہ روزہ طلوعِ فجر سے لے کر مغرب تک پورے کا پورا وقت لے گا۔ لیکن یہ جمعہ کا دِن اِس روزے کے وجوب کے لئے سبب نہیں ہے بلکہ اِس روزے کے وجوب کا جو سبب ہے وہ نذر ہے اور مَنّت مانی ہے۔ ایک شخص کا یہ مندرجہ بالا قول نذر ہے جو وجوب سبب کے لئے سبب ہے۔

قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''و لیوفوا نذورھم''
اور چاہیئے کہ لوگ اپنی نذروں کو پورا کریں، اپنی منت کو پورا کریں۔

''صوم النذر المعین''

احکام

اب ''نذر معین'' کے احکام یہ ہیں۔
ایک شخص اگر وہ رات سے ارادہ کرے مطلق روزے کا کہ میں روزہ رکھتا ہوں۔ یا وہ ارادہ کرے نفل روزے کا تو اِس شخص کا یہ روزہ ''نذر معین'' سے واقع ہوگا۔ نفل سے واقع نہیں ہوگا۔ اِس لحاظ سے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ نذر معین کے روزہ کی مثال رمضان شریف کے روزے کی طرح ہے۔

اِس سلسلہ میں فقہاء کا استدلال یہ ہے وہ کہتے ہیں کہ
''والاصل فی ذٰلک ان ایجاب العبد یعتبر بایجاب اللہ تعالیٰ''
اصل قاعدہ یہ ہے کہ بندہ کا التزام یا بندہ کا واجب کرنا، اللہ تعالیٰ کے ایجاب پر قیاس کیا جاتا ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ ایک چیز کو کسی پر واجب کرتا ہے اسی طرح بندہ نے بھی ایک چیز کو اپنے اوپر واجب یا لازم قرار دیا ہے، لیکن ایک شخص اگر رات سے وہ ارادہ کرلے کہ میں قضا کا روزہ رکھتا ہوں یا ایک شخص ارادہ کرے کفارے کے روزے کا کہ مجھ پر کفارے کا روزہ ہے وہ ادا

Marfat.com

کرتا ہوں۔ اَب یہاں اِس شخص کا روزہ قضا سے بھی واقع ہوگا اور کفارے سے بھی واقع ہوگا لیکن نذر معین سے واقع نہ ہوگا۔

یہ اِس لئے کہ شخص نے متعین کیا ہے کہ میں نذر کا روزہ رکھوں گا جمعہ کے دِن۔ تو اَب تعین یہ بندہ کے تعین سے ہو گیا ہے یعنی بندہ نے اپنے طور پر اس کو متعین کیا ہے نذر معین کے لئے۔ اب بندہ کا تصرف اپنے حق میں تو ہوسکتا ہے۔ اِس لئے کہ ایک انسان کو یہ حق حاصل تھا کہ وہ جمعہ کے دِن نفلی روزہ رکھے۔ یہ بھی حق حاصل ہے کہ جمعہ کے دِن بالکل روزہ نہ رکھے، افطار کرے۔ ایک شخص کو یہ حق تو حاصل ہے کہ اپنے حق میں تصرف کرے اور وہ یہ کہے کہ میں نہ جمعہ کے دِن نفل روزہ رکھتا ہوں اور نہ جمعہ کے دِن افطار کرتا ہوں، صرف روزہ نذر معین کا رکھتا ہوں۔ لیکن بندے کو یہ حق نہیں دیا جاسکتا کہ اللہ کے حق میں تصرف کرے۔ اب جمعہ کے دِن کا قضا کے لئے محل ہونا اور کفارے کے لئے محل ہونا یہ تو اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اُس پر واجب قرار دیا ہے کہ تم قضا کا روزہ بھی رکھو اور کفارے کا روزہ بھی رکھو۔ جب اِس شخص نے ارادہ کرلیا رات سے کہ میں صبح کفارے یا قضا کا روزہ رکھوں گا تو وہی صحیح ہوگا۔ اور نذر معین کا اثر وہاں نہیں پڑے گا۔ لیکن نذرِ معین کا اثر نفل پر پڑے گا۔ اور ایک شخص اگر مطلق روزے کا ارادہ کرے تو وہاں بھی نذر معین کا روزہ واقع ہوگا۔ یہ چوتھے قسم کے مامور بہ کے لئے حکم ہے۔

ایک تقسیم مامور بہ کے لحاظ سے ختم ہوگئی۔

ایک شخص اگر وہ امر کی تعمیل کرتا ہے تو امر کی تعمیل کے دو طریقے ہیں۔ ایک ادا اور دوسرا قضا۔

Marfat.com

امر کی تعمیل

ادا کی تعریف

ادا کی تعریف یہ ہے کہ وہ عین چیز جو مکلف کے ذمے واجب ہے، مکلف بعینہ اسی چیز کو مستحق کی طرف واپس کرتا ہے۔ یعنی جو مستحق ہے۔ اِس مستحق کو وہ مکلف وہی چیز دیتا ہے جو چیز اس کے ذمے واجب ہے اور جو چیز اس کے ذمے عائد ہے، اِسے کہتے ہیں ادا۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ آمر نے مامور بہ کی ادائیگی کے لئے جو وقت متعین کیا ہے اس وقت کے اندر اُس حکم کی تعمیل ہونا یہ ''ادا'' ہے۔

قضا کی تعریف

قضا کی تعریف یہ ہے کہ ایک شخص بعینہ اس واجب کی تسلیم مستحق کی طرف نہیں کرتا۔ بلکہ اس واجب کے ساتھ ایک اور مثل ہے۔ اُس مثل کو وہ مستحق کے سپرد کر دیتا ہے۔

اور جو چیز واجب ہے اُسے بعینہ اور بشخصہ مستحق کے سپرد نہیں کرتا۔

اِس کا مطلب یہ ہے کہ وہ وقت جو مامور بہ کی ادائیگی کے لئے متعین ہے، تو مکلف اُس وقت میں امر کی تعمیل نہیں کرتا بلکہ اُس وقت کے گزرنے کے بعد امر کی تعمیل کرتا ہے تو یہ ''قضا'' ہے۔ مختصر طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ آمر نے اپنے امر کی تعمیل کے لئے جو وقت متعین کیا ہے، اُس وقت کے اندر اندر اُس حکم کی تعمیل کی جائے تو یہ ادا ہے اور اُس وقت کے گزرنے کے بعد امر کی تعمیل کی جائے تو یہ قضا ہے۔

مثال

مثال کے طور پر ظہر کی نماز ہے، اب ظہر کی نماز کے لئے اللہ تعالیٰ نے جو وقت متعین کیا ہے وہ زوال سے عصر تک ہے۔ اَب اگر اسی وقت میں وہ نماز پڑھی جائے تو یہ ادا ہے۔ اَب اگر یہ وقت گزر جائے تو عصر کے وقت میں یا مغرب کے وقت میں یا عشا کے وقت میں ہم ظہر کی نماز پڑھیں تو یہ قضا ہے۔ تو سب سے پہلے اِس کا مطلب یہ ہے کہ مکلف کا یہ فعل کہ وہ حکم کی تعمیل کرتا ہے۔

Marfat.com

تعمیلِ حکم کی دو اقسام

تعمیلِ حکم کے دو طریقے ہیں۔ اگر مکلّف حکم کی تعمیل کرتا ہے اُس وقت میں جو وقت آمر کی طرف سے مقرر ہے تو یہ ادا ہے اور اگر وقت کے بعد کرتا ہے تو یہ قضا ہے۔ لیکن قضا اور ادا کی یہ تعریف حقوق اللہ کے باب میں چلے گی، حقوق العباد کے باب میں اصولیین کی وہی تعریف ٹھیک ہوگی کہ جو چیز مکلّف کے ذمے واجب ہے اگر بعینہ وہی چیز صاحبِ حق کو لوٹا دے تو یہ ادا ہے۔ اگر اُس کا مثل سپرد کیا جائے تو قضا ہے۔

ادا کی تین اقسام

ادا کی تین اقسام ہیں۔

۱۔ ادائے خالص کامل ۲۔ ادائے خالص ناقص ۳۔ ادا شبیہ بالقضاء ہے۔

یہ تین قسمیں تو حقوق اللہ میں ہوئیں۔

اِسی طرح تین قسمیں ہیں حقوق العباد میں ہیں۔ اِس کا مطلب ہے کہ ادا کی چھ اقسام ہوئیں۔ حقوق اللہ میں تین اقسام اور حقوق العباد میں تین اقسام۔

اصولیین کہتے ہیں کہ ادا، یا تو ہوگی حقوق اللہ میں یا ہوگی حقوق العباد میں۔ حقوق اللہ میں جو ادا ہے اُس کی دو قسمیں ہیں۔ ۱) ادائے خالص ۲) ادائے شبیہ بالقضاء۔

اور حقوق العباد کی جو دو قسمیں ہیں۔ وہ بھی ادائے خالص اور ادائے شبیہ بالقضا۔

ادائے خالص کی اقسام

ادائے خالص کی دو قسمیں ہیں۔ کامل اور قاصر۔ تو مجموعی طور پر اگر ہم تحقیق کریں تو ادا کی چھ اقسام سامنے آتی ہیں۔

قضا کی اقسام

اَب لیجئے قضا کو۔ تو قضا کی بھی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ قضائی حقوق اللہ ۲۔ قضائی حقوق العباد۔

اللہ کے حقوق میں قضا اور بندوں کے حقوق کی قضا۔

Marfat.com

حقوق اللہ میں قضا کی اقسام

۱)قضائے خالص اور ۲)قضائی معنی الادا

یعنی وہ قضا جو ادا کے معنی میں ہو۔

قضائے خالص کی اقسام

۱)قضا بمثل معقول ۲)قضا بمثل غیر معقول۔

اور پھر قضا بمثل معقول کی دو قسمیں ہیں۔مثلِ کامل اور مثلِ قاصر۔

اسی طریقے سے قضائی حقوق العباد اُس میں بھی یہی قسمیں چلتی ہیں۔قضائی حقوق العباد مثلِ کامل کے اعتبار سے اور مثلِ قاصر کے اعتبار سے۔

تو یہ اقسام اِسی تقسیم کی بنتی ہیں۔اَب میں مختصر طور پر ایک ایک دو دو مثالیں ہر قسم کی دیتا ہوں۔

ادائے خالص کامل

مثال

ادائے خالص کامل کی مثال یہ ہے کہ

''اداء الصلوٰۃ بالجماعۃ''

ایک شخص اگر نماز کی ادائیگی کرتا ہے۔تو یہ ادا بھی ہے اِس اعتبار سے کہ شارع نے اقیموا الصلوٰۃ کے حکم کی تعمیل کے لئے جو وقت مقرر کیا ہے۔اُسی وقت میں وہ اِس امر کی تعمیل کرتا ہے اور کامل ہے اِس لحاظ سے کہ پہلے پہلے جب کہ یہ نماز اِس امت کے لئے مشروع کی گئی ہے تو وہ ہیئتِ جماعت کے ساتھ مشروع کی گئی ہے۔اِس لئے کہ سب سے پہلے تعلیم دینے کے لئے جب حضرت جبرائیل علیہ السلام نازل ہوئے تو نبی ﷺ کے ساتھ باجماعت،حضرت جبرائیل نے نماز پڑھائی۔ اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنا ادائے کامل ہے۔ یہ ادائے خالص کامل کی مثال ہے۔

Marfat.com

ادائے خالص قاصر

مثال

ادائے خالص قاصر کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص منفرد حالت میں نماز پڑھتا ہے۔ یہ ادائے خالص تو ہے، اِس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اِس حکم کی تعمیل کے لئے جو وقت مقرر کیا ہے اُس وقت میں وہ حکم کی تعمیل تو کر رہا ہے۔ لیکن اُس ہیئت پر اور اُس شکل پر اُس حکم کی تعمیل نہیں کر رہا، جس صفت اور جس حکم پر اللہ تعالیٰ کا منشا ہے۔ وہ جماعت کے ساتھ نماز نہیں پڑھ رہا تو

"اداء الصلوٰة بالجماعة اداء كامل و اداء الصلوٰة منفرد اداء قاصر"

یعنی ایک شخص اگر نماز با جماعت پڑھتا ہے تو یہ ادائے کامل ہے۔ اگر علیحدہ طور پر پڑھتا ہے تو یہ ادائے قاصر ہے۔ ادائے ناقص بھی اسے کہتے ہیں اور ادائے قاصر بھی اُسے کہتے ہیں۔ اِسی بنا پر حضور ﷺ کا وہ ارشاد ہے۔

" صلوٰة الجماعة تفضل علىٰ صلوٰة الفرد بسبع و عشرين درجة"

نماز با جماعت ایک منفرد شخص کی نماز پر ستائیس درجہ زیادہ افضل ہوتی ہے۔ اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ادائے کامل ہے اور یہ ادائے قاصر ہے۔

ادا شبیہ بالقضا

مثال

اِس کی مثال ہے کہ ایک شخص نے امام کے پیچھے اقتداء کر لی۔ جب اُس شخص نے امام کے پیچھے اقتداء کر لی تو اُس نے دو رکعت نماز امام کے پیچھے پڑھ لی۔ یہاں پر اِس شخص کا وضو جاتا رہا۔ اَب وہ شخص چلا نئے سرے سے وضو کرنے کے لئے۔ اِس شخص نے وضو کیا اور واپس آیا تو اِس دوران امام نماز سے فارغ ہو چکا تھا۔ اِس وقت یہ شخص بقیہ نماز پڑھتا ہے۔ اِس بقیہ نماز کی ادائیگی میں اِس شخص کی حالت کیا ہے؟

Marfat.com

فقہاء کہتے ہیں کہ یہ شخص جو بقیہ نماز پڑھتا ہے اِس نماز میں اُس کا فعل ادا تو ہے۔ اس لئے کہ جس وقت میں اللہ تعالیٰ نے حکم کی تعمیل کا امر کیا ہے۔ اُس وقت میں وہ حکم کی تعمیل کر رہا ہے لیکن یہ ادا شبیہ بالقضا ہے اِس اعتبار سے کہ اس شخص نے پہلے ہی سے یہ اپنے اوپر لازم کیا تھا کہ میں امام کے پیچھے یہ چاروں رکعت پڑھوں گا۔ اَب اِس شخص نے امام کے پیچھے دو رکعت تو پڑھ لیں لیکن ابھی دو رکعتیں اُس سے رہ گئیں اور اُس نے امام کے پیچھے نہیں پڑھیں۔ اِس حیثیت سے کہ اُس نے اپنے اوپر جس طریقے سے نماز پڑھنے کو لازم کیا تھا، اُس طریقے سے وہ نماز نہ پڑھ سکا۔ اِس لحاظ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ من کل وجہ ادا نہیں لیکن یہ ادا ہے۔

''اداء فی معنیٰ القضاء'' ہے۔ ادا تو ہے لیکن قضا کے معنے میں ہے۔

فائدہ

اِس کا فائدہ کیا ہے؟ اَب صورت یہ ہے کہ اگر منور صاحب مسافر ہیں اور وہ لاہور چلے گئے، اَب وہاں منور صاحب نے ظہر کی نماز کا ارادہ کیا، اَب ایک رکعت اُنہوں نے پڑھ لی۔ اس دوران انہوں نے ارادہ کیا کہ وہ لاہور میں پندرہ دِن ٹھہریں گے۔ اَب وہ مقیم ہو گئے۔ تو وہی فریضہ جو دو رکعت کا تھا چار رکعت کا ہو گیا۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ادا کی حالت میں اقامت کی نیت کے ساتھ ایک شخص کا جو فریضہ ہے وہ متغیر ہوتا ہے۔ لیکن اِسی حالت میں کہ ایک شخص مسافر ہے۔ وہ امام کے پیچھے کھڑا ہوا۔ اُس نے یہ ارادہ کیا کہ میں دو رکعت پڑھوں گا۔ اَب ایک رکعت کے بعد اُس کا وضو جاتا رہا۔ جب وضو کے لئے گیا اور واپس آیا تو امام نے سلام پھیرا ہوا تھا۔ اور وہ امام بھی مسافر تھا، مقیم نہیں تھا۔ اَب اِس وقت یہ شخص ارادہ کرتا ہے کہ میں یہاں پندرہ دِن تک ٹھہروں گا۔ تو اِس نیتِ اقامت سے اُس کا سابقہ فریضہ متغیر نہیں ہوتا، اِس لئے کہ یہ ادا خالص ادا نہیں ہے۔ بلکہ یہ ادا فی معنیٰ القضا ہے۔ اَب نیتِ اقامت کا جو اثر ہے وہ ادا پر تو پڑ سکتا ہے۔ لیکن نیتِ اقامت کا جو اثر ہے وہ قضا پر نہیں پڑ سکتا۔

فرض کیجئے کہ ایک شخص ظہر کی نماز کے وقت تو مسافر ہے۔ لیکن ظہر کا وقت جب گزر گیا، اُس نے ظہر کی نماز نہیں پڑھی۔ اَب عصر کا وقت آ گیا۔ عصر کے وقت اُس شخص نے ارادہ کیا کہ میں یہاں پندرہ دِن تک ٹھہروں گا۔ ظاہر بات ہے کہ اِس صورت میں اِس نیتِ اقامت کا اثر

Marfat.com

عصر پر تو پڑے گا۔ عصر کی نماز تو وہ چار رکعات پڑھے گا۔ لیکن ظہر کا وقت جو گزر گیا ہے۔ اُس پر اثر نہیں پڑے گا۔ وہ بدستور وہی دو رکعت پڑھے گا۔ اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ نیتِ اقامت کا اثر قضا پر تو پڑتا ہے لیکن ادا پر نہیں پڑتا۔ تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ ادا خالص ادا نہیں ہے۔ بلکہ یہ ادا فی معنی القضا ہے بلکہ فقہاء کہتے ہیں کہ یہ ادا شبیہ بالقضاء ہے۔

اداء فی حقوق العباد

مثالیں

فرض کیجئے کہ ایک شخص نے کسی سے گائے غصب کر لی، کسی سے بیل زبردستی پکڑ لئے۔ اَب یہ ہے کہ اُسی صفت پر اور اُسی ہیئت پر اگر یہ غاصب اپنے مالک کو وہ گائے یا بیل دے دے اور غاصب کے ہاتھ سے اُس بیل یا گائے میں کوئی نقصان نہیں آیا اسی حالت میں وہ واپس کر دے تو یہ ہے ادائے کامل۔ اِس لئے کہ جس حالت پر اور جس ہیئت پر غصب واقع ہوا ہے۔ اور جس حالت اور جس کیفیت پر اِس غاصب پر لازم ہے کہ اِسے واپس کر دے اُسی حالت اور اُسی کیفیت پر اُس نے مالک کو واپس کر دی۔ تو حقوق العباد میں یہ ہے مثال ادائے کامل کی۔

فرض کیجئے کہ اِس غاصب نے وہ گائے مالک کو واپس تو کر دی۔ لیکن اُس میں زخم کا ایک نشان بھی پایا گیا۔ اور یہ گائے زخمی ہوئی ہے۔ ایک ایسا نقصان اُس میں پیدا ہوا جس کی بنا پر اُس کی قیمت اور مالیت میں کمی واقع ہوگئی۔

تو یہ ادائے قاصر ہے۔ یعنی ادا تو ہے اِس لئے کہ جس گائے یا بیل کو اُس نے غصب کیا ہے اُسی کو واپس کر دیا لیکن قاصر ہے۔ اِس لئے جس کیفیت اور جس حالت پر یہ غصب واقع ہوا تھا، اِس کیفیت پر اور اِس حالت پر اُس غاصب نے مالک کے سپرد نہیں کیا۔ یہ بندوں کے حقوق میں ادائے قاصر کی مثال ہے۔

فرض کیجئے کہ ایک شخص نے ایک عورت کے ساتھ نکاح کیا ایک غلام کے بدلے میں۔ اَب یہ معلوم نہیں کہ وہ کس قسم کا غلام دے گی۔ اعلیٰ بھی ہو سکتا ہے، درمیانہ یا ادنیٰ درجے کا بھی ہو سکتا ہے۔ تو مسئلہ یہ ہے کہ وہ عبد واجب ہوگا جو درمیانہ قسم کا ہے۔ اَب درمیانی قسم کا عبد اگر قیمت کے لحاظ سے متعین ہوتا ہے اور یہ قیمت ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ کس کی قیمت اعلیٰ ہے

Marfat.com

اور کس کی درمیانی اور کس کی ادنیٰ قیمت ہے۔ اَب یہاں اُس غلام کو، جو درمیانی قسم کا ہے، کو تسلیم کرنا ادا تو ہے لیکن یہ ادا شبیہ بالقضا ہے۔

اس لئے کہ اُس کا درمیانہ ہونا یہ موقوف ہے اِس بات پر کہ اِس کے ساتھ قیمت کا اعتبار کیا جائے۔ اور عین اِس وصف پر تو یہ عقد واقع نہیں ہوتا کہ یہ درمیانہ ہوگا۔ یہ مثال شبیہ بالقضا ہے۔

قضائے کامل کی مثال ایسی ہے کہ جس طرح ایک شخص پر ظہر کی چار رکعت نماز واجب ہے۔ وہ وقتِ کامل میں چار رکعت قضا با جماعت پڑھے۔ جس طریقے سے اُس پر واجب تھا۔ اِسی طرح وہ شخص اگر اِس نماز کو قضا کرے با جماعت تو ''قضاء الصلوٰة بالجماعة'' یہ قضائے کامل ہے۔

اور اگر وہ شخص اِس نماز کی قضا کرے حالتِ انفرادی میں، تو یہ ہے مثال قضائے قاصر کی۔ اور اگر ایک شخص نے امام کے پیچھے نماز شروع کی ایسی حالت میں کہ امام ایک رکعت یا دو رکعت پڑھ چکا ہے اور امام کے ساتھ اِس نے ایک رکعت یا دو رکعت ادا کی۔ اِس کے بعد امام نے سلام پھیر لیا۔ تو یہ شخص اٹھ کھڑا ہوا۔

اَب اُس کی باقی نماز، اِس لحاظ سے تو قضا ہے کہ امام نے سلام پھیرا ہے اور یہ بعد میں آیا ہے۔ لیکن اِس لحاظ سے ادا ہے کہ اِس شخص نے یہ التزام اپنے اوپر نہیں کیا تھا کہ میں امام کے پیچھے چار رکعت پڑھوں گا۔ اِس لئے کہ اُسے تو معلوم تھا کہ دو رکعت نماز مجھ سے گزر گئی۔ یہ نماز اُس قضا کی مثال ہے جو قضا فی معنیٰ الاداء کہلاتی ہے۔ جو ادا کے معنی میں ہے۔

قضا فی حقوق العباد

قضا بمثل معقول کامل اور قضا بمثل معقول قاصر۔

یہ کامل اور قاصر وغیرہ حقوق العباد میں جاری ہوتے ہیں۔ قضا کی یہ اقسام ہیں۔

قضائے کامل، قضائے قاصر اور قضا فی معنیٰ الادا

حقوق العباد میں ایک ہے قضا بمثل معقول اور دوسرے قضا ہے بمثل غیر معقول

حقوق اللہ میں تو قضا بمثل معقول کی مثال یہ ہے کہ '' قضاء صوم بصوم

Marfat.com

والصلوٰۃ با لصلوٰۃ"

اَب نماز کی قضا نماز کے ساتھ اور روزے کی قضا روزے کے ساتھ۔ روزے اگر ایک شخص سے فوت ہو گئے۔ تو وہ روزے کی قضا کرتا ہے تو یہ قضائے بمثلِ معقول ہے۔

قضاء بمثل معقول (حقوق اللہ میں)

ایک شخص سے نماز قضا ہوئی ہے۔ تو نماز کے بدلے میں وہ نماز پڑھتا ہے۔ تو یہ قضا بمثلِ معقول ہے۔

قضاء بمثل غیر معقول (حقوق اللہ میں)

اور قضاء بمثلِ غیر معقول کی مثال یہ ہے۔ کہ ایک شخص کا روزہ فوت ہوا۔

اور وہ شخص، شیخ فانی ہے یعنی ایسی عمر میں پہنچ چکا ہے کہ اِس کے بعد وہ روزے کی ادائیگی پر سرے سے قادر ہی نہیں ہے۔ اَب اللہ تعالیٰ کی طرف سے تو اُسے یہ حکم ہے۔

"وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين"

"اور اُن لوگوں پر جو طاقت نہیں رکھتے روزے رکھنے کی۔ اُن پر مسکین کو کھانا کھلانے کا فدیہ ہے"

یہ فدیہ روزہ کے لئے قضاء تو ہے۔ لیکن یہ قضاء بمثلِ غیر معقول ہے۔ اِس لئے کہ ہماری عقل میں یہ بات نہیں آتی کہ آخر فدیے کے درمیان اور روزے کے درمیان وجہِ مماثلت اور وجہ مشابہت کیا ہے؟ ہماری عقل اِس مماثلت اور مشابہت کے معلوم کرنے سے قاصر ہے۔ لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے اِس بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ چاہے ہماری سمجھ میں نہ آئے لیکن بات فی الواقع یہ ہے کہ یہ فدیہ روزے کا مثل ہے۔

اِسی طرح ایک شخص اگر مر جائے اور اُس کے ذمے کچھ روزے ہوں تو اِس سے متعلق بھی یہی مسئلہ ہے کہ اُس نے اگر وصیت کی ہے تو پھر تو ورثا پر وصیت کے مطابق عمل کرنا لازم ہے۔ اگر وصیت نہیں کی تو ورثا یہ کر سکتے ہیں کہ فطرانے کی مقدار کے مطابق فدیہ دے دیں۔ اَب یہ فدیہ روزے قضاء ہے بمثلِ غیر معقول۔ ایسے مثل کے ذریعے سے اُس کی قضاء ہے کہ یہ مثلی غیر معقول ہے۔ گویا اُس کی مماثلت اور مشابہت ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔

Marfat.com

امام محمدؒ نے اِسی پر نماز کو بھی قیاس کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص سے نماز قضاء ہوگئی۔ اَب فدیہ اُس کی موت کے بعد اُس کی نماز کے بدلے میں دیا جاسکتا ہے۔ یہ گویا قضاء بمثل غیر معقول ہے۔

قضاء بمثل معقول (حقوق العباد میں)

حقوق العباد میں قضاء بمثل معقول کامل کی مثال ہے۔ کہ فرض کیا ایک شخص نے ایک من گندم کسی سے چرالی یا اُس نے زبردستی لے لی۔ اور یہ ایک من گندم اُس نے کھالی یا اُس کے پاس ہلاک ہوگئی۔ اَب اِس شخص پر لازم ہے کہ ایک من گندم کے بدلے میں ایک من گندم اُسی مالک کو واپس کرے۔

اَب وہ ایک من گندم جو یہ غاصب، مالک کو دے رہا ہے۔ یہ وہی گندم تو نہیں ہے جس گندم پر غصب کا فعل واقع ہوا تھا۔ بلکہ اُس کا مثل ہے اور یہ مثلِ معقول ہے۔ گندم کے دونوں حصوں کے درمیان مماثلتِ کامل ہے۔ صورت اور شکل کے اعتبار سے بھی اور معنوی طور پر بھی مماثلت ہے۔ اس لئے کہ یہ بھی مال ہے اور وہ بھی مال ہے۔ وہ بھی کھانے کی چیز ہے، یہ بھی کھانے کی چیز ہے۔ تو گویا یہ ''قضاء بمثلِ معقولِ کاملِ''

اگر ایک شخص نے ایک ایسی چیز کو زبردستی لے لیا کہ اُس کی مثل یا تو سرے سے دنیا میں نہیں ہے یا اُس کی مثل تو ہے مگر بازاروں سے غائب ہے۔ بعض ایسی چیزیں ہیں جو ذوات الامثال میں سے ہیں۔ اور بعض ایسی چیزیں ہیں جو ذوات القیم میں سے ہیں۔

مثلاً گندم، جو اور گھی وغیرہ یہ ذوات الامثال میں سے ہیں۔ اس لئے کہ ایک گندم اور دوسری گندم کے درمیان تفاوت بہت کم ہوتا ہے۔ لیکن حیوانات وہ ذوات القیم میں سے ہیں۔ ایک شخص نے اگر کسی کی گائے کو زبردستی اپنے پاس رکھ لیا اور وہ گائے ختم ہوگئی دوسری گائے تو وہ دے دے گا لیکن دوسری گائے اور پہلی گائے کے درمیان زبردست تفاوت ہوگا۔

اِس بناپر فقہاء یہ کہتے ہیں کہ یہاں پر قیمت ادا کرنا واجب ہوگی۔

قضاء بمثل معقول قاصر (حقوق العباد)

فرض کر لیجئے کہ ایک شخص دوسرے سے چاول غصب کرلے۔ لیکن جس وقت ادائیگی کا

Marfat.com

وقت آیا تو اُس وقت وہ چاول بھی ختم ہو چکے تھے۔ اور بازاروں میں سرے سے چاول ملتے نہ تھے۔ اَب یہاں پر بھی قیمت ادا کرنا واجب ہوگی۔ اَب اِس کی اُس مالِ مقصود کے درمیان جو مماثلت ہے۔ وہ صورتاً مماثلت نہیں بلکہ معناً مماثلت ہے۔ صورت اور شکل کے لحاظ سے تو یہ زرِ تبادلہ ہے۔ اور چاول کھانے کی چیز ہے۔ لیکن معنوی طور پر اِن کے درمیان مماثلت پائی جاتی ہے۔ اِس لئے کہ مالیت کے اعتبار سے جس طرح سونا اور چاندی مال ہے، اِس طرح یہ گندم اور جو بھی مال ہے۔ اِس لحاظ سے اِن کے درمیان مماثلت پائی جاتی ہے۔ یہ ہے مثال **"قضاء بمثلٍ معقولٍ قاصر"** یعنی قضاء ایک ایسے مثل معقول کے ساتھ جو مثلِ معقول قاصر ہے۔

قضاء فی معنی الادا (حقوق العباد)

"قضاء فی معنی الادا" کی مثال یہ ہے۔ فرض کیجئے کہ ایک شخص نے کسی سے سونا چرایا، یا کسی سے چاندی چرائی۔ اَب سونے سے اُس نے ایک برتن بنالیا۔ چاندی سے زیور بنالیا۔ یہاں تک کہ اُس کے اکثر مقاصد اور فوائد بالکل متغیر ہو گئے۔ غاصب نے مغصوب میں ایک ایسا تصرف کیا کہ اُس تصرف کے بعد اُس مالِ مغصوب کے اکثر فوائد ختم ہو گئے۔ اور زیادہ تصرف ہوا۔ اَب اِس تصرف شدہ چیز کا مالک کو واپس کرنا قضاء فی معنی الادا ہے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ ایک چور نے گندم کو غصب کیا۔ اور گندم کو پھر غاصب نے اپنے پاس پسوایا۔ اُس نے روٹی پکوائی۔ اَب وہ روٹی اُسے یعنی مالک کو واپس کرتا ہے تو اَب یہ قضاء ہے۔ لیکن گندم میں اتنا زبردست تغیر آیا ہے کہ اِس تغیر کی بنا پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بعینہٖ وہی چیز نہیں ہے بلکہ اُس کا مثل ہے مالیت کے اعتبار سے۔

لیکن اِس میں ایک قسم کے ادا کا معنی پایا جاتا ہے۔ اِس لئے کہ ایک حد تک تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ یہ گندم کی روٹی ہے اور اسی گندم سے بنائی گئی ہے۔ گویا یہ مثال ہے اُس قضاء کی جسے ہم کہہ سکتے ہیں قضاء فی معنی الادا۔

اداء کا نفسِ وجوب اور وجوب اداء

اَب اداء کے متعلق تو ایک بحث یہ ہے کہ ایک تو ہے نفسِ وجوب اور ایک ہے وجوبِ ادا۔

Marfat.com

نفسِ وجوب کا مطلب یہ ہے۔ کہ ایک چیز مکلف کے ذمے لگ جائے۔ اور وجوبِ ادا کا مطلب یہ ہے کہ یہ مطالبہ کیا جائے کہ تم اپنے ذمے کو فارغ کرو یعنی اپنے آپ کو اِس ذمہ اری سے سبک دوش کرو۔ سبک دوش کرنے کا مطالبہ، وجوبِ ادا ہے۔ اور کسی کے ذمے پر ایک چیز کا لازم آنا یہ ہے نفسِ وجوب۔ تو نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا میں بہت بڑا فرق ہے۔

اَب ایک ہوتے ہیں وہ اسباب جو نفسِ وجوب کے ہوتے ہیں۔ اور ایک ہوتے ہیں وہ اسباب جو وجوبِ ادا کے ہوتے ہیں۔

مثال

مثال کے طور پر دیکھیے۔ کہ نماز کے نفسِ وجوب کا جو سبب ہے وہ وقت ہے اور وجوبِ ادا کا جو سبب ہے وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے امر ہے۔ یعنی اقیموا الصلوٰۃ۔

فرض کیجیے کہ ایک شخص سویا ہوا ہے۔ نماز کا وقت آچکا ہے اور وہ سویا ہوا ہے۔ یہاں پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ نفسِ وجوب تو ہے اِسی لئے کہ وقت داخل ہو گیا ہے۔ مکلف کا یہ ذمہ مشغول ہو گیا ہے۔ اور مکلف پر یہ نماز لگ گئی ہے یعنی اُس کا ذمہ مصروف ہو گیا۔ لیکن یہاں وجوبِ ادا میں شارع کی طرف سے یہ مطالبہ نہیں ہے کہ تم اپنے آپ کو سبک دوش کرو۔ اِس لئے کہ شارع کی طرف سے تو مطالبہ تب ہوتا کہ اگر اِس کو اللہ تعالیٰ کا یہ امر متوجہ ہوتا، جب کہ وہ شخص نیند کی حالت میں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے خطاب کو نہیں سمجھتا اور اِس حالت میں وہ شخص مرفوع القلم ہے۔ جیسا کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے۔

''رفع القلم عن ثلاثۃ'' ''تین آدمیوں سے قلم اٹھایا گیا ہے، ایک لڑکے سے کوئی باز پرس نہیں ہوگی، جب تک وہ بالغ نہ ہو جائے، ایک مجنون سے جب تک وہ ہوش میں نہ آئے۔ اور ایک سونے والے سے جب تک وہ نہ جاگے۔''

تو یہ نفسِ وجوب تو ہے مگر وجوبِ ادا نہیں ہے۔ اِس کا فائدہ یہ ہے کہ اگر اِس شخص نے نماز نہیں پڑھی اور پورے کا پورا وقت اول سے لے کر آخر تک گزر گیا۔ لیکن یہ شخص نیند سے نہیں اٹھا اور نہ کسی نے اُسے نیند سے جگایا۔ تو اِس نماز کے نہ پڑھنے کی وجہ سے یہ شخص گناہ گار نہیں ہوگا۔ اِس لئے کہ گناہ گار تو تب ہوگا جب اُس سے (وجوبِ ادا) مطالبہ ہوتا۔ مطالبہ اُس سے نہیں ہے لیکن

Marfat.com

چونکہ نفسِ وجوب موجود ہے۔ تو اگر وقت گزرنے کے بعد بھی بیدار ہو جائے تو اُس پر لازم ہے کہ وہ نماز پڑھے۔ اُس پر قضاء لازم ہے اِس لئے کہ نفسِ وجوب موجود ہے۔

مثال

فرض کیجئے کہ ایک عورت ہے اور اُس پر رمضان کا مہینہ آ گیا۔ اُسے حیض یا نفاس شروع ہو گیا۔ اَب یہاں پر نفسِ وجوب تو ہے۔ اِس لئے کہ نفسِ وجوب کا جو سبب ہے، وہ تو ہے رمضان شریف کے مہینے کا آنا۔ رمضان شریف تو آ گیا۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ'' (البقرہ ۱۸۵)

''پس وہ شخص جو تم میں سے رمضان شریف کو حاضر ہو جائے پس وہ رمضان شریف کا روزہ رکھے۔''

اِس سے معلوم یہ ہوتا ہے کہ نفسِ وجوب تو ہے لیکن وجوبِ ادا نہیں ہے۔

اِس لئے کہ حیض اور نفاس وجوب ادا کے لئے رکاوٹ ہے۔ اور اِس رکاوٹ کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے روزے کی ادائیگی کا مطلبہ نہیں ہے۔ اِس لئے کہ روزے کی ادائیگی کے لئے یہ شرط ہے کہ عورت حیض اور نفاس سے پاک ہو۔ تو اب نفسِ وجوب ہے، وجوبِ ادا نہیں ہے۔ حیض اور نفاس کے دنوں میں یہ عورت کچھ کھائے پیئے تو وہ گناہ گار نہیں ہے۔

یہ الزام اُسے نہیں دیا جا سکتا کہ تم نے روزہ نہیں رکھا۔ لیکن بعد میں وہ قضاء ادا کرے گی۔ اِس لئے کہ نفسِ وجوب تو ہے۔ عبادات بدنیہ میں نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا کی یہ مثالیں ہیں۔ اَب آیئے عبادات مالیہ کی طرف۔

عبادات مالیہ میں زکوٰۃ کو لیجئے۔ ایک شخص اگر نصاب کا مالک ہے۔ چاہے اونٹوں کا گایوں کا، بھیڑ بکریوں، سونے چاندی کا نصاب ہو۔

نصاب کا ملک ہونا نفسِ وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہے۔ اور اُس نصاب پر ایک سال کا گزر جانا وجوبِ ادا کے لئے شرط ہے۔

اللہ تعالیٰ کا یہ حکم ''وآتوا الزکوٰۃ'' اُس وقت متوجہ ہوگا اور اللہ تعالیٰ یہ مطالبہ کرے گا کہ اپنے ذمے کو سبکدوش کرو۔ جس وقت نصاب پر ایک سال گزر جائے گا۔ اگر ایک شخص

Marfat.com

ایک سال گزرنے سے پہلے زکوٰۃ ادا کرتا ہے تو اُس کی ادائیگی صحیح ہے۔ اِس لئے کہ نفسِ وجوب تو اُس پر ہے۔ اگرچہ اُس سے مطالبہ نہیں کیا جاتا۔ چنانچہ نفسِ وجوب جو اُس پر ہے اِس لئے ادائیگی صحیح ہے۔ ہاں ایک شخص اگر ایسا ہے کہ اُس کے پاس سرے سے نصاب ہے نہیں بلکہ نصاب کی ملکیت سے پہلے ہی وہ زکوٰۃ ادا کرتا ہے۔ اور اِس کے بعد پھر نصاب کا مالک ہوتا ہے۔ تو سابقہ ادائیگی صحیح نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں نفسِ وجوب کا جو سبب ہے وہ موجود نہیں ہے۔ اگر ایک دفعہ ایک شخص نصاب کا مالک ہے اور نصاب کی ملکیت کے بعد چاہے سال گزرنے سے پہلے وہ زکوٰۃ ادا کرے تو اُس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

اِس لئے کہ یہاں نفسِ وجوب کا جو سبب ہے وہ موجود ہے۔ اور سال گزرنے کے بعد تو وجوبِ ادا ہے۔ اور اِس کے بعد اگر وہ ادائیگی نہیں کرے گا تو وہ گناہ گار ہوگا۔ مطالبہ تو سال گزرنے کے بعد ہوگا۔

فرض کیجئے کہ ایک شخص وہ نصاب کا مالک ہے۔ لیکن ابھی سال ہی نہیں گزرا، اِس سے پہلے وہ شخص نصاب کا مالک نہیں رہا اور نصاب ہلاک ہو گیا۔ تو اِس شخص سے زکوٰۃ کا فریضہ ساقط ہو گیا۔ اَب اُسے یہ الزام نہیں دیا جا سکتا کہ تو نے واجب کی ادائیگی میں تاخیر کی۔

اِس لئے کہ واجب کی ادائیگی میں تاخیر تو تب ہوتی اگر وجوبِ ادا ہوتا۔ اور وجوبِ ادا تو سال کے گزرنے کے بعد ہوتا ہے۔ اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ عباداتِ مالیہ میں نفسِ وجوب کا اصل یہ ہے کہ ادا صحیح ہوتا ہے، وجوبِ ادا کا اصل یہ ہے کہ وہاں ادائیگی لازم ہوتی ہے۔ شارع کی طرف سے باقاعدہ مطالبہ کیا جاتا ہے۔ ایک شخص اگر وہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں تاخیر کرتا ہے تو وہ گناہ گار ہوتا ہے۔

کفارۂ یمین (نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا)

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یمین یعنی قسم کفارے کے لئے نفسِ وجوب ہے۔ اگر ایک شخص کفارے میں حانث ہوتا ہے تو یہ وجوبِ ادا کے لئے سبب ہے۔ اِس بنا پر شافعیہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص کے لئے جائز ہے کہ حانث ہونے سے پہلے دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا وہ ایک غلام آزاد کرے یا دس آدمیوں کو کپڑے پہنائے۔ یعنی کفارہ پہلے دے دے اور حانث بعد میں

Marfat.com

ہو۔اس لئے کہ یمین وہ نفسِ وجوب کے لئے سبب ہے۔اور حانث ہونا یہ وجوبِ ادا کے لئے شرط ہے۔ جب نفسِ وجوب کا سبب موجود ہے تو وہ کفارہ ادا کرسکتا ہے۔جس طرح زکوٰۃ کے متعلق ہے کہ جب وجوبِ زکوٰۃ کا نفسِ سبب، ملکیت نصاب ہے، جب ملکیت نصاب ہے تو اس کے بعد زکوٰۃ کی ادائیگی کرسکتا ہے۔تو یہاں کفارہ بھی ادا کرسکتا ہے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ حنث سبب ہے اور یمین شرط ہے۔یعنی یمین شرط ہے وجوبِ کفارہ کے لئے اور حنث سبب ہے۔ہم یہ کہتے ہیں کہ سبب تو اُسے کہتے ہیں جو پہنچانے والا ہو مسبّب کو۔ لوگ جو قسم کھاتے ہیں اس لئے نہیں کھاتے کہ کفارہ اُن پر واجب ہو جائے حالانکہ وہ تو قسم کھاتے ہیں اس لئے کہ کفارے سے بچ جائیں۔تو یمین اگر سبب ہے یعنی ایک شخص کا قسم میں بالکل سچا ہونا اور کفارے سے چھوٹ جانا اس کے لئے تو یمین سبب ہے۔لیکن کفارے کے لئے جو سبب ہے وہ حنث ہے۔تو حانث ہونے سے پہلے کفارہ بالکل صحیح نہیں ہے۔اس لئے کہ حانث ہونے سے پہلے سرے سے سبب موجود نہیں ہے اور سبب کے وجود سے پہلے ایک شخص عبادت کو ادا نہیں کر سکتا۔ایک شخص نے اگر حانث ہونے سے پہلے کفارہ ادا کیا تو وہ نفلی صدقہ ہو گیا اور حانث ہونے کے بعد وہ کفارہ ادا کرے گا۔

صدقۃ الفطر (نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا)

اسی طریقے سے صدقۃ الفطر ہے۔تو صدقۃ الفطر کے سلسلہ میں سبب کیا ہے؟

مسئلہ یہ ہے کہ سبب وہ ہے راس ہے یعنی وہ سر جس کی ذمہ داری ایک شخص پر عائد ہوتی ہے۔اور جس پر ایک شخص کی ولایت ہے۔وہ سر حقیقت میں صدقۃ الفطر کا سبب ہے۔اس لئے عربی میں اسے کہتے ہیں زکوٰۃ الراس یعنی سر کی زکوٰۃ اور پشتو میں اسے سر سایہ کہتے ہیں۔فطرانے کا سبب سر ہے۔اس بنا پر ایک شخص پر اپنی ذات کا فطرانہ بھی واجب ہے اور اپنے چھوٹے چھوٹے بچوں کا فطرانہ بھی اُس پر واجب ہے۔لیکن اپنی بیوی اور اپنے بالغ بچوں کا فطرانہ اُس پر واجب نہیں ہے۔اس لئے کہ ایک شخص کو اگر ولایت ہے اپنی بیوی پر تو وہ طرف حقوقِ نکاح میں ہے اور ولایت نہیں ہے۔بیوی کی ملکیت جدا ہوسکتی ہے۔بڑے بچوں پر ایک شخص کی ولایت ختم ہو جاتی ہے کیونکہ وہ بالغ ہو جاتے ہیں لیکن چھوٹے بچوں پر ایک شخص کی ولایت بھی ہوتی ہے اور ایک شخص

Marfat.com

پر اُن کی پرورش کی ذمہ داری بھی ہوتی ہے۔ تو یہ سبب ہے۔ اور یہ جو صدقۃ الفطر ہے یعنی عید کا دِن، وجوبِ ادا کے لئے شرط ہے۔ اَب ایک شخص اگر رمضان شریف ہی میں یا رمضان شریف سے پہلے فطرانہ ادا کرتا ہے تو اُس کا فطرانہ صحیح ہوگا اور وہ ادا کر سکتا ہے۔ لیکن اُس سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ ہاں عید الفطر کے دِن اُس پر صدقۃ الفطر کی ادائیگی واجب ہے اور اِس کے بعد پھر اُس سے مطالبہ کیا جائے گا۔

اختلاف

حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان باریک اختلاف اِس معاملہ میں ہے۔

فطرانہ کے واجب ہونے کے لئے کون سا وقت معتبر ہے؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ عید کے دِن صبح صادق کا طلوع وہ وقت ہے کہ اَب فطرانے کی ادائیگی واجب ہوگئی۔ اور

شافعیہ کہتے ہیں کہ جس وقت رمضان شریف کے آخری دِن کا سورج غروب ہو جائے اور عید کی رات داخل ہو جائے تو فطرانہ واجب ہے۔ اِس نکتے کے لحاظ سے مسائل بہت مختلف ہو جاتے ہیں۔

مثال

فرض کیجئے کہ ایک شخص کا بچہ عید کی رات میں تو موجود ہے۔ لیکن صبح صادق کے طلوع سے پہلے اُس کا انتقال ہوا۔ تو اُس چھوٹے بچے کا فطرانہ امام شافعیؒ کے ہاں واجب ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب نہیں ہے۔ اور اگر ایک شخص ایسا ہے کہ عید الفطر کی رات اُس کا بچہ پیدا نہیں ہوا۔ اور رات گزر گئی۔ صبح صادق کا طلوع ہوا اور اُس کے بعد اس کا بچہ پیدا ہوا۔ تو اُس کا فطرانہ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں واجب ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک واجب نہیں ہے۔ کیونکہ وجوبِ ادا کا جو وقت تھا وہ گزر گیا۔

یہ تو گویا کہ وہ مباحث ہیں جن کا تعلق ہے ادا کے ساتھ، نفسِ وجوب اور وجوب ادا سے۔

اِس میں تو بالکل اتفاق ہے کہ وجوبِ ادا کے لئے باقاعدہ نصوص موجود ہوتے

Marfat.com

ہیں۔ اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول ﷺ کے اوامر اور احکام موجود ہوتے ہیں اور اُن اوامر اور احکام کی بنا پر ادا واجب ہوتی ہے۔

مثال کے طور پر نماز کے وجوبِ ادا کے لئے جو سبب ہے وہ اللہ تعالیٰ کی یہ آئت ہے ''واقیموا الصلوٰۃ'' اور زکوٰۃ کے لئے سبب ''واتوا الزکوٰۃ'' ہے۔

سوال (وجوب قضاء کے لئے سبب)

سوال یہ ہے کہ وجوب قضاء کے لئے سبب کیا ہے؟

اِس میں بہت بڑا اختلاف موجود ہے کہ وجوبِ قضاء کے لئے کیا سبب ہے۔

اصولیین میں سے اکثر کا قول یہ ہے اور فخر الاسلام اِسی طرف ہے۔ کہ وہ نص جو سبب ہے وجوبِ ادا کے لئے وہی نص سبب ہے وجوبِ قضاء کے لئے۔ ''اقیموا الصلوٰۃ'' کی آیت دلالت کرتی ہے وجوبِ ادا پر جب تک کہ وقت موجود ہے۔ اور یہی آیت تقاضا کرتی ہے وجوب قضاء کا جبکہ وقت نکل جائے۔ اِسی ایک آئت سے ادا بھی واجب ہوتی ہے اگر وقت ہے اور وقت کے گزرنے کے بعد اِس آئت سے پھر قضاء واجب ہوتی ہے۔ اِسی طریقے سے روزے کے متعلق ہے۔

''فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ'' (لبقرہ ۱۸۵)

جمہور اصولیین یہاں کہتے ہیں۔ کہ یہ آیت جس طریقے سے موجب ادا ہے۔ اِسی طرح یہ آئت موجب قضاء بھی ہے۔ تمام احکام یہی ہیں کہ وہ نص جو موجب ادا ہے، یہی نص موجب قضاء ہے۔ اور قضاء کے وجوب کے لئے کسی مستقل دلیل، کسی مستقل سبب یا مستقل نص کی ضرورت نہیں ہے۔ بعض اصولیین کہتے ہیں جن میں فخر الاسلام کا بھائی بھی شامل ہے یعنی شیخ الاسلام ابوالیسر۔

فخر الاسلام کا لقب ہے ابوالعسر یعنی گرانی اور مشکلات کا باپ۔ اِس لئے کہ اِن کی ساری تصنیفات انتہائی مشکل ہیں اور ان کی طرزِ ادا انتہائی پیچیدہ ہے اور اِن کا جو بھائی ہے وہ شیخ الاسلام ابوالیسر، اُن کی تصنیفات سہل ہیں۔ ایک بھائی ایک طرف ہے دوسرا بھائی دوسری طرف اور دونوں بڑے اصولی ہیں اور حنفی ہیں۔

Marfat.com

شیخ الاسلام ابوالیسر اور ان کے علاوہ بعض اور ائمہ کہتے ہیں کہ، وہ نص جو موجب ادا ہے، بعینہٖ وہ نص موجب قضاء نہیں ہے بلکہ قضاء کے لئے ایک مستقل نص کی ضرورت ہے۔

مثال

مثال کے طور پر دیکھئے کہ اگر وہ نص جو موجب ادا ہے وہی وجوب قضاء کے لئے کافی ہوتی تو نبی ﷺ کو اس کے کہنے کی کیا ضرورت تھی کہ

" من نام عن صلوٰۃ او نسیھا فلیصلھا اذا ذکرھا فان ذالک وقتھا"

وہ شخص جو نماز سے سو جائے یا ایک شخص اگر نماز کو بھول جائے پس نماز وہ ادا کرے اُس وقت جب نماز یاد آجائے۔

یعنی یاد آنے کے وقت اور بیداری کے وقت وہ نماز پڑھے اس لئے کہ یہ یاد آنے کا وقت اور بیداری کا وقت اُس نماز کے لئے وقت ہے۔

اگر وہ نص جو موجب ادا ہے بعینہٖ وہی موجب قضاء ہے تو نبی ﷺ کے اِس ارشاد کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ تب تو "اقیمو الصلوٰۃ" حکم موجود تھا۔ تو معلوم یہ ہوتا ہے کہ وہ نص جو موجب ادا ہے وہ وجوبِ قضاء کے لئے کافی نہیں ہے۔ اِس لئے نبی ﷺ نے ایک اور حدیث کے ذریعے اِس کو یہاں واضح کیا۔

دوسری مثال

اگر "وَمَنْ شَہِدَ مِنْکُمُ الشَّھْرَ فَلْیَصُمْہُ"

یہ آیت کافی ہوتی وجوبِ قضاء کے لئے بھی تو پھر اس آیت کی ضرورت نہ تھی جس میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے

" وَمَنْ کَانَ مَرِیْضاً اَوْعَلٰی سَفَرٍ فَعِدَّۃٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ ط "(البقرہ۔۱۸۵)

پس وہ شخص جو تم سے مریض ہو یا سفر میں ہو تو پھر اُس پر لازم ہے اور دنوں کی قضاء۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا وجوبِ ادا اور وجوب قضاء کے لئے الگ الگ نصوص کی ضرورت ہے۔ لیکن وہ لوگ اور فخر الاسلام وغیرہ کہتے ہیں کہ وہی آیت وجوبِ قضاء کے لئے

Marfat.com

سبب ہے اور نبی ﷺ کے ارشاد کا جو منشا ہے وہ صرف ایک غلط فہمی کو رفع کرنا ہے اور وہ غلط فہمی یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ بعض لوگوں کے خیال میں اور بعض لوگوں کے دماغ میں یہ وسوسہ آئے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نماز کے لئے تو ایک خاص وقت متعین کیا گیا، اَب وہ وقت تو گزر گیا، اَب شاید اُس وقت کے گزرنے کے ساتھ ہی اصل ذمہ داری بھی ہماری نہیں رہی۔ اصل ذمہ داری سے ہم چھوٹ گئے ہوں گے۔

نبی ﷺ کا منشا یہ ہے کہ تمہارے اوپر اُس نماز کی قضاء واجب ہے اسی سابقہ آیت کی بنا پر کہ ''اقیموا الصلوٰۃ'' اور وقت کے فوت ہونے کی وجہ سے تمہارے ذمہ سے یہ نماز ساقط نہیں ہوئی۔ نبی ﷺ کا یہ ارشاد غلط فہمی کو رفع کرنے کے لئے ہے اور اِس تنبیہہ کے لئے ہے۔ یہ ارشاد اِس لئے نہیں ہے کہ نبی ﷺ کی اِس حدیث کی بنا پر قضاء واجب ہے۔

اِسی طریقے سے اللہ تعالیٰ کی یہ آئت کہ

''وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا اَوْعَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ ط'' (البقرہ۔۱۸۵)

اِس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اِس آئت کے ذریعے روزے کی قضاء واجب ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ جو پہلے نص موجود ہے۔ اِس کی بنا پر قضاء واجب ہے۔ یعنی

''وَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ''

اور تم یہ خیال مت کرو کہ رمضان شریف کے گزرنے کے ساتھ ہی تمارے سر سے ذمہ داری ساقط ہوگئی بلکہ سبب سابقہ کی بنا پر تمہارے سر پر وہ ذمہ داری بدستور موجود ہے۔ گویا اِس قسم کی جو نصوص ہیں اور احادیث اور آیات ہیں، یہ تنبیہہ کے لئے ہیں۔ اور یہ نصوص وجوبِ قضاء کے لئے اسبابِ مستقلہ نہیں ہیں۔

سوال

یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر اِس نزاع کا فائدہ کیا ہے؟ کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ وجوبِ قضاء کے لئے مستقل سبب کی ضرورت ہے اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ وہی سبب کافی ہے، تو اِس نزاع کا فائدہ کیا ہے؟

Marfat.com

جواب

اِس سلسلے میں بعض لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ بعض مواقع ایسے بھی پیدا ہوتے ہیں کہ ادا کے لئے تو نص موجود ہوتی ہے لیکن قضاء کے لئے کوئی نص موجود نہیں ہوتی۔

مثال

مثال کے طور پر ایک شخص نے اپنے اوپر روزے کو لازم کیا

''للہ علی ان اصوم یوم الجمعۃ'' کہ ''اللہ تعالیٰ کے لئے مجھ پر لازم ہے کہ میں جمعہ کے دِن روزہ رکھوں''۔

اَب اگر وہ شخص جمعہ کے دِن روزہ رکھتا ہے تو اِس ادائیگی کے لئے ہمارے پاس ایک سبب موجود ہے۔ اِس لئے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''و لیوفوا نذورھم'' اور چاہیئے لوگوں کو کہ اپنی منتیں پوری کریں۔ ادا کے لئے تو نص موجود ہے۔ فرض کیجئے کہ اِس شخص نے جمعہ کے دِن روزہ نہیں رکھا اور دِن یونہی گزر گیا۔ تو اَب اُس پر اِس نذر کی قضاء ہے یا نہیں ہے؟

وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ وہ نص جو موجب ادا ہے بعینہٖ وہی موجبِ قضاء ہے، اُن کے نزدیک نذرِ معین کی قضاء بالکل اِسی طریقے سے واجب ہے جس طریقے سے رمضانِ شریف کی قضاء واجب ہے۔ اِس لئے کہ ''و لیوفوا نذورھم'' کی آیت موجود ہے۔ وہ جس طریقے سے وجوبِ ادا کا تقاضا کرتی ہے۔ اِسی طریقے سے وجوبِ قضاء کا بھی تقاضا کرتی ہے۔

لیکن وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ قضاء کے لئے ایک مستقل نص کی ضرورت ہے تو، اُن کے نزدیک یہاں چونکہ وجوبِ قضاء کے لئے کوئی مستقل نص نہیں ہے تو اِس بنا پر ہونا یہ چاہیئے کہ نذر معین کی قضاء واجب نہ ہو۔ اِس لئے کہ اُس کے لئے کوئی مستقل نص نہیں ہے۔ اَب بعض اِن میں سے جو قائلین ہیں اِس بات کے کہ وجوبِ قضاء کے لئے مستقل نص کی ضرورت ہے وہ تو کہتے ہیں کہ نذر معین کی قضا نہیں ہے۔ لیکن بعض لوگ کہتے ہیں کہ نذر معین کی قضاء بھی ہے اور اُس قضاء کی بھی ایک وجہ ہے۔ اور وہ وجہ یہ ہے کہ ایک شخص اگر جان بوجھ کر قصداً اور ارادتاً جمعہ کے دِن روزہ نہیں رکھتا حالانکہ اُس نے اپنے اوپر جمعہ کے دِن روزہ رکھنے کو لازم قرار دیا تھا۔ تو اِس شخص

Marfat.com

نے قصداًاور ارادتاً روزے کوفوت کر دیا۔

تو یہ قصداً روزے کوفوت کرنا اور روزے کو چھوڑ دینا ایک سبب ہے جو قائمقام نص ہے اور اِسی سبب قائمقام نص کی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ 'نذر معین قضائه واجب'' ہے۔

پھر یہاں پر ایک صورت اور پیدا ہوتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ فرض کیجئے ایک شخص کو کوئی ایسا عذر لاحق ہو گیا، مثلاً کہ بیمار ہو گیا اور روزہ رکھنے کی سکت اور طاقت اُس میں نہ رہی اور جمعہ کا دِن بھی گزر گیا۔ حالانکہ اِس شخص نے یہ نذر اور مَنت مانی تھی کہ

'' لله علی ان اصوم یوم الجمعة'' کہ اللہ تعالیٰ کے لئے مجھ پر لازم ہے کہ میں جمعہ کے دِن روزہ رکھوں۔ تو اِس صورت میں اُس پر جمعہ کے روزے کی قضاء واجب ہوگی کہ نہیں؟

فقہاء میں سے بعض کہتے ہیں کہ اِس بنا پر قضاء واجب نہیں ہوگی۔ اِس لئے کہ یہاں وہ نص بھی نہیں ہے جو موجب قضاء ہے اور نہ یہاں دیدہ دانستہ اِس شخص نے روزے کو چھوڑا ہے بلکہ غیر ارادی طور پر روزہ اُس کا رہ گیا، تو یہاں اُس پر قضاء نہیں ہے۔

بعض اصولیین کہتے ہیں کہ نہیں یہاں بھی قضاء ہے۔ اِس لئے کہ تفویت اگرچہ یہاں موجود نہیں ہے لیکن فوات موجود ہے۔ ایک تو ہے فوت کرنا اور ایک ہے فوت ہونا۔ تو فوت ہونا موجود ہے۔ اَب فوت ہونا یہ قائمقام نص ہے۔

اگر ہم یہ کہیں کہ یہ تفویت بھی قائمقام نص ہے اور فوت ہونا بھی قائمقام نص ہے۔ تو پھر اِس کے بعد جو اِن کے درمیان جو اختلاف ہے۔ وہ صرف طریقِ کار کا اختلاف ہوتا ہے۔ احکام اور مقصد کے سلسلہ میں اِن کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہوتا۔ لیکن اگر ہم یہ کہیں کہ نذر معین کی قضاء نہیں ہے۔ تو پھر اِس اختلاف کا فائدہ مسائل میں نکلتا ہے اور فروعات میں فائدہ نکلتا ہے۔

اَب یہاں پر وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ قضاء کے لئے ایک مستقل نص کی ضرورت ہے اور وہ نص جو موجبِ ادا ہے، کافی نہیں ہے۔ اُن کی طرف سے جمہور اصولیین پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔

Marfat.com

اور وہ اعتراض یہ ہے کہ ایک شخص نے منت مانی کہ میں رمضان شریف کے مہینے میں اعتکاف کروں گا۔ اَب مسئلہ یہ ہے کہ اُس شخص نے اگر رمضان شریف کے مہینے میں اعتکاف کیا۔ تو اُس شخص کی نذر پوری ہوگئی۔ اُس شخص نے روزہ بھی رکھا اور اعتکاف بھی کیا۔

لیکن اگر اُس شخص نے رمضان شریف کا روزہ رکھا اور اعتکاف نہیں کیا۔ اعتکاف فوت ہوگیا۔

فقہائے حنفیہ کا مسلک اِس سلسلے میں یہ ہے کہ اِس شخص پر اَب لازم ہے کہ وہ نفلی روزے رکھے، ایک مہینے تک روزے رکھے اور ایک مہینے تک اعتکاف کرے۔ اِس شخص کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ دوسرے رمضان میں وہ اعتکاف کی قضاء کرے۔

امام ابو یوسف ؒ فرماتے ہیں کہ دوسرے رمضان میں بھی وہ شخص اعتکاف کی قضاء کرسکتا ہے۔

اَب وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ اگر وہ نص جو موجب ادا ہے۔ بعینہٖ وہی موجب قضاء ہے۔ تو اَب سوال تو یہ ہے کہ یہاں پر تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ ''و لیوفوا نذورهم'' چاہیئے کہ لوگ اپنی نذر کو پورا کریں، اپنی نذر کو مکمل کریں۔ تو جس طریقے سے حالتِ صوم میں پہلے رمضان شریف میں ایک شخص کا اعتکاف ادا ہوتا ہے اور ادائے اعتکاف کے لئے رمضان شریف کے روزے کافی ہیں تو مناسب یہ تھا کہ قضائے اعتکاف کے لئے بھی دوسرے رمضان شریف کے روزے کافی ہوتے، اِس کی کیا وجہ ہے کہ عام لوگ کہتے ہیں کہ ادائے اعتکاف کے لئے تو مستقل روزوں کی ضرورت نہیں ہے۔ بس یہی رمضان کے مہینے کے روزے اِس کے لئے کافی ہیں۔ لیکن قضائے اعتکاف کے لئے دوسرے رمضان کے روزوں کو کافی نہیں سمجھتے بلکہ اِس کے لئے مستقل نفلی روزوں کی ضرورت ہے۔ اِس سے تو یہ حقیقت بالکل واضح ہوتی ہے کہ سبب وجوب ادا، بعینہٖ سبب وجوبِ قضاء نہیں ہے بلکہ وجوبِ قضاء کے لئے یہاں پر ایک مستقل سبب کی ضرورت ہے۔ اور مستقل سبب جو ہے وہ تفویت ہے کہ اِس شخص نے جان بوجھ کر دیدہ دانستہ اعتکاف کو چھوڑ دیا۔ تو یہ تفویت یہ تقاضا کرتی ہے کہ مستقل روزہ ہو؟ تو یہ سوال اور اعتراض اُن کی طرف سے وارد ہوتا ہے۔

جمہور اصولیین یہ جواب دیتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ ادا کی حالت میں بھی

Marfat.com

مستقل روزوں کی ضرورت ہوتی لیکن چونکہ منت ماننے والے اور نذر کرنے والے نے اپنی نذر میں اور منت میں اس اعتکاف کو رمضان شریف کے روزوں کے ساتھ مقرر قرار دیا ہے۔ اور رمضان شریف کی ایک فضیلت ہے۔ تو رمضان شریف کی فضیلت کا مقابلہ اور معارضہ ہوا اُس روزے کے ساتھ جو روزہ مقصود ہے۔ نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ

''لا اعتکاف الا باالصوم'' ''روزے کے بغیر اعتکاف نہیں ہوتا''

اعتکاف کا تقاضا تو یہ تھا کہ یہاں مستقل روزہ ہوتا لیکن نذر میں چونکہ اعتکاف کا اقتصاء ہو گیا ہے صومِ رمضان کے ساتھ۔ تو رمضان شریف کے مہینے کی اِس فضیلت کا معارضہ ہو گیا اُسی شرط کے ساتھ جو مستقل روزہ ہے۔

اِسی معارضے کی بنا پر ہم نے عارضی طور پر اِس شرط کو ساقط کر دیا کہ صوم مقصود اور مستقل روزے کی ضرورت نہیں ہے لیکن جب رمضان شریف کا مہینہ گزر گیا اور اِس شخص نے اعتکاف نہیں کیا تو رمضان شریف کے مہینے اور اِس اعتکاف کے درمیان جو اتصال ہے وہ اتصال ختم ہوا۔ اَب جب اتصال ختم ہوا تو ''عاد شرطه الی الکمال''

تو اِس اعتکاف کی جو شرط ہے۔ وہ پھر لوٹ گئی۔ اِس لئے کہ اعتکاف کی اِس شرط کو ہم نے ساقط کیا تھا اِس بنا پر کہ اعتکاف کی ادائیگی کا رمضان شریف کے مہینے کے ساتھ اتصال تھا۔ اَب وہ اتصال وہ تعلق ختم ہو گیا۔ اَب نئے سرے سے روزے رکھنے پڑیں گے۔ یہ اِس بنا پر نہیں ہے کہ اصولیین یہ کہتے ہیں کہ قضائے اعتکاف کے لئے ایک مستقل سبب کی ضرورت ہے اور وہ سبب جو موجبِ ادا ہے وہ موجبِ قضا نہیں ہے۔

Marfat.com

قرآن مجید کی دوسری تقسیم

(ظہور اور خفا کے اعتبار سے)

Marfat.com

قرآن مجید کی دوسری تقسیم

(ظہور اور خفا کے اعتبار سے)

ظہور اور خفا کے اعتبار سے قرآن مجید کی آٹھ قسمیں ہیں۔ چار ہیں ظہورِ مراد کے اعتبار سے اور چار ہیں خفائے مراد کے اعتبار سے۔

ظہور کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں۔

۱۔ظاہر ۲۔نص ۳۔مفسّر ۴۔محکم

خفا کے اعتبار سے بھی قرآن مجید کی چار قسمیں ہیں۔

۱۔خفی ۲۔مشکل ۳۔مجمل ۴۔متشابہ

۱۔ظاہر کی تعریف

ظاہر اُس کلام کو کہتے ہیں کہ جس کے مجرد سننے کی وجہ سے اُس سے جو مراد ہے وہ ظاہر ہو۔یعنی صرف کلام کا سننا مراد کی وضاحت کے لئے اور مراد کے ظہور کے لئے کافی ہو اور الفاظ سے زائد کسی اور قرینے کی طرف سامع فہمِ مراد میں محتاج نہ ہو۔اِسے ''ظاہر'' کہتے ہیں۔

۲۔نص کی تعریف

نص اُس کلام کا نام ہے جس کے مجرد سننے سے مراد ظاہر ہو اور سامع (سننے والا) فہمِ مراد میں کسی اور قرینے کو محتاج نہ ہو اور اِسی مراد کے لئے متکلم وہ کلام لے کر آیا ہو یعنی معنی اور مراد جو کلام سے مفہوم ہوتا ہے، وہی اِس نص سے مقصودِ اصلی ہوتا ہے۔

''ظاہر'' میں یہ ضروری نہیں ہے کہ جو معنی اِس کلام سے ظاہر ہے اور جو معنی اِس کلام سے مفہوم ہے، وہ معنی اور مفہوم اُس کلام سے مقصودِ اصلی بھی ہو لیکن ''نص'' میں یہ ضروری ہے کہ مجرد سننے کی بنا پر جو معنی واضح ہو، وہ مقصودِ اصلی بھی ہو اور اُسی کے لئے کلام کو لایا گیا ہو اور اُسی کے لئے کلام کو بیان کیا گیا ہو۔

یہاں پر متقدمین اصولیین اور متاخرین اصولیین کے درمیان ایک اختلاف ہے۔

متقدمین کہتے ہیں کہ ظاہر اور نص وغیرہ حقیقت میں اقسام نہیں بلکہ مرتبے ہیں۔ظاہر

Marfat.com

ادنیٰ مرتبے میں ہے اور اس سے اوپر کے مرتبہ میں نص ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نص میں ضروری ہے کہ جو معنی بھی نص سے ظاہر ہو تو اُسی معنی کے لئے اُس نص کو لایا گیا ہو اور نص سے وہی معنی مقصودِ اصلی ہو۔

ظاہر اُس کلام کا نام ہے کہ جس سے ایک معنی مفہوم ہو عام اس سے کہ اُسی معنی کے لئے وہ کلام لایا گیا ہو یا کسی اور معنی کے لئے وہ کلام لایا گیا ہو اور یہ معنی ضمنی طور پر بالطبع اُس کلام سے مفہوم ہوتا ہو۔

متقدمین کہتے ہیں کہ اس اعتبار سے ظاہر عام ہے اور نص خاص۔

متاخرین کہتے ہیں کہ ''ظاہر'' میں یہ ضروری ہے کہ اُس کا معنی مقصودِ اصلی نہیں ہوگا بلکہ مقصودِ اصلی کوئی دوسرا معنی ہوگا۔ اور ظاہر کا جو معنی اور مفہوم ہے وہ ضمنی طور پر مفہوم ہوگا اور ضمنی طور پر واضح اور ظاہر ہوگا۔ نص میں یہ ضروری ہے کہ وہ معنی مقصودِ اصلی ہو اور ظاہر میں یہ ضروری ہے کہ وہ معنی مقصودِ اصلی نہ ہو۔ متاخرین کہتے ہیں کہ ظاہر اور نص کے درمیان آپس میں تقابل ہے۔

ظاہر اور نص کی مثال

ظاہر اور نص کی مثال یہ ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

''وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا'' (البقرہ۔۲۷۵)

اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال قرار دیا اور اللہ تعالیٰ نے ربٰوا کو حرام قرار دیا۔

اب قرآن مجید کی یہ آیت بیع کی اباحت میں اور ربٰوا کی حرمت میں ظاہر ہے۔ اس لئے کہ اس آیت کے صرف سننے سے ہر ایک سُننے والا بغیر کسی شک وشبہ کے اور بغیر کسی اشتباہ کے یہ معنی معلوم کر سکتا ہے کہ بیع جائز ہے اور ربٰوا حرام ہے۔ لیکن بیع کی اجازت اور ربٰو کی حرمت یہ مقصودِ اصلی نہیں ہے اس آیت سے، بلکہ اس آیت سے مقصودِ اصلی ہے تفرقہ یعنی بیع اور ربٰو کے درمیان فرق۔

بیع اور ربٰو کے درمیان فرق کے اعتبار سے قرآن مجید کی یہ آیت نص ہے۔ لیکن اباحتِ بیع اور حرمتِ ربٰو کے اعتبار سے قرآن مجید کی یہ آیت ظاہر ہے۔ اس لئے کہ قرآن مجید کی یہ آیت نازل ہوئی ہے اُن کفار پر رد کرتے ہوئے جنہوں نے یہ کہا تھا کہ

Marfat.com

"ذٰلِکَ بِاَنَّھُمْ قَالُوْا اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا" (البقرہ۔۲۷۵)

"یہ بات اس بنا پر ہے کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ بیع ربوٰ کی طرح ہے۔"

یعنی جس طریقے سے بیع جائز ہے اسی طریقے سے ربوٰ بھی جائز ہے تو اس کلام کو رد کرتے ہوئے اور مشرکین کے اس دعوے کو رد کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ

"وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" (البقرہ۔۲۷۵)

کہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو جائز قرار دیا ہے اور ربوٰ کو حرام قرار دیا ہے۔

قرآن مجید کے اس سیاق سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ بیانِ فرق، بیع اور ربوٰ کے درمیان ہے اور مشرکین کے اس عقیدے کو رد کرنا، اس میں تو قرآن مجید کی یہ آیت نص ہے۔ لیکن صرف بیع کی اجازت اور ربوٰ کی حرمت میں قرآن مجید کی یہ آیت ظاہر ہے اور صرف اس میں ظاہر ہے کہ ربوٰ حرام ہے اور بیع جائز ہے۔ اَب یہ بات کہ ربوٰ کیا ہے۔ ربوٰ کسے کہتے ہیں؟ اس اعتبار سے پھر حرم الربوٰ کی جو آیت تھی، یہ مجمل ہے۔ مجمل کی تفسیر میں پھر یہ بات آئے گی۔

قرآن مجید میں ایک مقام پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

"وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِی الْیَتٰمٰی فَانْکِحُوْا مَاطَابَ لَکُمْ مِنَ النِّسَآءِ مَثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ" (النساء۔۳)

اور اگر تمہیں خطرہ اور خوف ہو کہ تم یتیموں کے بارے میں عدل اور انصاف سے کام نہ لے سکو گے پس تم نکاح کرو عورتوں میں سے جو تمہیں پسند ہوں دو دو اور تین تین اور چار چار سے۔

قرآن مجید کی یہ آیت نکاح کی اجازت میں اور نکاح کی اباحت میں ظاہر ہے۔ کیونکہ اس آیت کے سننے ہی سے ہر سننے والا یہ معلوم کر سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نکاح کی اجازت دی ہے کہ تم عورتوں سے نکاح کر سکتے ہو۔ لیکن صرف نکاح کی اجازت میں قرآن مجید کی یہ آیت نص نہیں ہے، اس لئے کہ اس آیت کے نزول سے قرآن مجید کا مقصدِ اصلی یہ نہیں ہے کہ نکاح کی اجازت ہے۔ بلکہ مقصدِ اصلی اُس تعداد کا بیان ہے یعنی اُس تعداد سے تجاوز کرنے کا حق کسی مسلمان کو نہیں ہے سوائے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے۔

اس لئے یہاں تذکرہ کیا گیا ہے۔ "مَثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ"۔ اگر مقصودِ اصلی

Marfat.com

اِس مقام پر صرف نکاح کی اجازت ہوتی تو صرف یہ فقرہ کافی تھا۔

''فَانْكِحُوْا مَاطَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ''

اِس کے بعد پھر اِس عدد کے ذکر کرنے کی ضرورت نہ تھی یعنی'' مثنیٰ و ثلث و ربع '' کے عدد کی ضرورت نہ تھی۔

ان اعداد کے ذکر کرنے سے اللہ تعالیٰ کا مقصد یہ ہے کہ تم زیادہ سے زیادہ چار عورتوں سے نکاح کر سکتے ہو اور چار سے تم تجاوز نہیں کر سکتے۔

اہلِ عربیت کے ہاں یہ قاعدہ ہے کہ جس کلام میں نفی ہو یا جس کلام میں اثبات ہو۔نفی یا اثبات جس کلام میں بھی ہو اور اس کلام میں ایک قید ہو، تو نفی سے مراد قید کی نفی ہوتی ہے اور اثبات سے مقصودِ اصلی اُس قید کا اثبات ہوتا ہے۔اَب یہاں کلامِ مثبت ہے اس لئے کہ یہاں نکاح کی اجازت مقصود ہے، نکاح کی ممانعت مقصود نہیں ہے۔اور اِس اجازتِ نکاح کے ساتھ ایک قید کا ذکر کیا گیا ہے۔کہ'' مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ '' دو دو اور تین تین اور چار چار۔اہلِ عربیت کے اُس قاعدے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ کا مقصودِ اصلی یہی قید ہے کہ تم دو دو تین تین اور چار چار کر سکتے ہو۔بذاتِ خود اجازتِ نکاح اِس آیت سے مقصودِ اصلی نہیں ہے۔

ایک اور آیت ہے کہ جس میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''وَاُحِلَّ لَكُمْ مَاوَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ ''(النساء۔۲۴)

سب سے پہلے اللہ تعالیٰ نے اُن عورتوں کو شمار کیا ہے جو عورتیں محرمات میں سے ہیں۔محرمات کے ذکر کے بعد اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

''وَاُحِلَّ لَكُمْ مَاوَرَاءَ ذٰلِكُمْ''

ان محرمات کے علاوہ تمہارے لئے حلال کی گئی ہیں وہ عورتیں ''اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ'' تمہارے لئے حلال کی گئی ہے کہ تم اپنے مال کے ذریعے نکاح کو طلب کرو یعنی باقاعدہ مہر دے کر نکاح کرو۔

قرآن مجید کی یہ آیت بھی اجازتِ نکاح میں ظاہر ہے اور وجوبِ مہر میں نص ہے کہ تم

Marfat.com

نکاح تو کر سکتے ہو لیکن اِس کے ساتھ شرط یہ ہے کہ تم اُس نکاح کے بدلے میں مہر بھی دو۔

ظاہر اور نص دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔ ظاہر بھی اپنے مفہوم اور مدلول میں قطعی ہے اور نص بھی اپنے مدلول اور مفہوم میں قطعی ہے۔ ایک کلام چاہے وہ ظاہر ہو چاہے وہ نص ہو دونوں کے ذریعے سے شریعت کے جملہ احکام ثابت ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ حدود اور قصاص بھی ظاہر اور نص کے ذریعے سے ثابت کئے جا سکتے ہیں اور کفارات بھی ثابت کئے جا سکتے ہیں۔ فرض اور حرام کا ثبوت بھی ظاہر اور نص کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ اِس لئے کہ ظاہر بھی قطعی ہے اور نص بھی قطعی ہے۔

ظاہر اور نص میں فرق

اِن کے درمیان فرق معلوم ہوتا ہے اُس وقت جب کہ ظاہر اور نص کے درمیان تعارض آجائے یعنی ظاہر اور نص کے تقاضے بظاہر آپس میں ایک دوسرے کے متصادم ہو جائیں تو اُس وقت پھر نص کو ظاہر پر ترجیح دی جائے گی، اِس لئے کہ نص میں ظہور، ظاہر کے مقابلے میں زیادہ ہے۔ ظہورِ مراد میں ظاہر اور نص دونوں برابر ہیں لیکن ظاہر کا جو مفہوم ہے وہ اُس کلام سے مقصودِ اصلی نہیں ہے لیکن نص کا جو مفہوم ہے وہ کلام سے مقصودِ اصلی ہے۔ جس وقت ظاہر اور نص کے تقاضے آپس میں متصادم ہوں، وہاں نص کو ظاہر پر ترجیح دی جائے گی۔

مثال کے طور پر اِسی آیت میں اللہ تعالیٰ کا یہ جو ارشاد ہے کہ

"فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ" (النساء۔۳)

یہ آیت اِس بات میں نص ہے کہ زیادہ سے زیادہ تم چار عورتوں سے نکاح کر سکتے ہو اور چار سے زیادہ کے ساتھ تم نکاح نہیں کر سکتے۔ اور اللہ تعالیٰ کی یہ آیت کہ

"وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ" (النساء۔۲۴)

اور اِن محرمات کے علاوہ تمام عورتیں تمہارے لئے جائز کی گئی ہیں، یہ بات تمہارے لئے جائز ہے کہ تم نکاح کر لو مال کے ذریعے سے اور مہر کے ذریعے سے۔

یہ آیت ظاہر ہے اِس بات میں کہ اِن محرمات کے علاوہ دیگر عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے میں تمہیں کھلی اجازت ہے۔ "وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ" میں تعداد کی قید

Marfat.com

نہیں ہے۔

بہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ تم دو بھی کر سکتے ہو، تین بھی کر سکتے ہو، دس بیس بھی کر سکتے ہو۔ اس لئے کہ "واحل لکم ماوراء ذالکم" کی آیت میں تعداد کا ذکر نہیں ہے لیکن "فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و ربع" میں تعداد کا ذکر ہے۔

اسی بیانِ عدد میں قرآن مجید کی یہ آیت نص ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چار سے زیادہ تم نہیں کر سکتے۔ یہاں بظاہر نص اور ظاہر کے تقاضے متصادم ہیں اس لئے یہاں نص کو ظاہر پر ترجیح دی جائے گی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ظاہر کے اطلاق کو اس نص کے ذریعے سے مقید کر دیا جائے گا۔ اور "واحل لکم ماوراء ذالکم" سے بھی مراد یہی بات ہوگی کہ تمہارے لئے ان محرمات کے علاوہ عورتیں جائز ہیں لیکن چار تک۔ اب یہ قید وہاں بھی بڑھائی جائے گی۔

اسی طرح "فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و ربع" کی آیت ہے، یہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے مطلق اجازتِ نکاح پر دلالت کرتی ہے کہ تمہارے لئے نکاح کی اجازت ہے چاہے مہر ہو یا نہ ہو اس لئے کہ یہاں تعداد کا تو ذکر ہے لیکن یہاں "باموالکم" کا ذکر نہیں ہے۔ مہر کا ذکر نہیں ہے اور "واحل لکم ماوراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم" میں مہر کا ذکر ہے۔ اس آیت سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ نکاح کے لئے مہر کی ضرورت ہے اور "فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و ربع" کی آیت اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مہر کی کوئی ضرورت نہیں۔ اب مہر کے وجوب کے اعتبار سے "واحل لکم ماوراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم" کی آیت نص ہے اور "فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و ربع" کی آیت اس اعتبار سے ظاہر ہے۔ تو اب اُس نص کو اس ظاہر پر ترجیح دی جائے گی۔ یعنی "فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و ربع" کی آیت کو "باموالکم" کی آیت کے ساتھ مقید کیا جائے گا۔

اس سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ ظاہر اور نص دونوں اپنے مفہوم اور اپنے مدلول

Marfat.com

میں قطعی ہیں اور شریعت کے تمام احکام اِن کے ذریعے سے ثابت ہوتے ہیں۔ اِن کے درمیان جو فرق ہے وہ تعارض کے وقت میں ہے۔ جب ان کے درمیان تعارض واقع ہو جائے اور اِن کے تقاضے بظاہر متصادم ہو جائیں تو وہاں نص کو ظاہر پر ترجیح دی جائے گی۔ ظاہر بھی ایک ایسا کلام ہے کہ جس میں تخصیص کا احتمال بھی ہو اور جس میں تاویل کا احتمال بھی ہو۔

اگر عام ہے تو اُس میں تخصیص کا دروازہ بند نہیں ہے اور اگر خاص ہے تو اُس میں تاویل اور مجاز کا دروازہ بند نہیں ہے۔

نص بھی ایک ایسے کلام کا نام ہے جو اپنے مراد میں ظاہر ہے اور وہی مراد کلام کا مقصودِ اصلی ہے۔ لیکن اِس کلام میں تخصیص اور تاویل کا دروازہ بند نہیں ہے۔ اگر عام ہے تو اس میں تخصیص کا دروازہ کھلا ہوا ہے اور اگر خاص ہے تو اُس میں تاویل کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔

۳۔ مفسّر کی تعریف اور حکم

مفسّر کی تعریف یہ ہے کہ یہ وہ کلام ہے جس سے مراد ظاہر ہے اور مراد اس کلام سے مقصودِ اصلی بھی ہے اور ساتھ ساتھ اِس کلام میں تخصیص اور تاویل کا دروازہ بھی بند ہے۔ نہ اِس کلام میں تخصیص کا احتمال ہے اور نہ اس کلام میں تاویل کا احتمال ہے۔ یہاں بھی متقدمین اور متاخرین کا وہی اختلاف چلا آرہا ہے۔

متقدمین کہتے ہیں کہ ظاہر اور نص میں یہ ضروری نہیں کہ تاویل اور تخصیص کا دروازہ بند ہو، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تاویل اور تخصیص کا دروازہ بند ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ کھلا رہے۔

لیکن متاخرین کہتے ہیں کہ ظاہر اور نص میں تاویل اور تخصیص کا دروازہ کھلا ہوا ہے اور مفسّر میں بند ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

''فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ ۝ اِلَّآ اِبْلِيْسَ... الخ''

(الحجر۔۳۱،۳۰)

پس سب کے سب فرشتوں نے سجدہ کیا مگر ابلیس نے نہیں کیا۔

یہاں ''فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ'' کا لفظ ظاہر ہے سجدے میں۔ اس لئے کہ ''سَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ'' کے لفظ سے بالکل سجدہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے سجدہ کیا اور نص ہے

Marfat.com

عموم میں کہ تمام فرشتوں نے سجدہ کیا۔ اس لئے کہ ''ملائکۃ'' جمع ہے اور اِس کے ساتھ لامِ استغراق لگایا گیا ہے۔ قرآن مجید کی یہ آیت کہ ''فسجد الملائکۃ'' اِس بات میں نص ہے کہ تمام فرشتوں نے سجدہ کیا لیکن ابھی ''فسجد الملائکۃ'' میں تخصیص کا احتمال باقی تھا، ہوسکتا ہے کہ تمام فرشتوں نے سجدہ نہ کیا ہو بلکہ بعض فرشتوں نے سجدہ کیا ہو لیکن سجدے کی نسبت تمام فرشتوں کی طرف مجازاً کی گئی ہو۔

مثال کے طور پر ایک قبیلہ ہے۔ اُس قبیلے کے بعض افراد اگر فعلِ قتل کے مرتکب ہوتے ہیں تو وہاں مجازاً اُس فعل کی نسبت پورے قبیلے کی طرف کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ

''بنو فلانٍ قتلوا زیدا''

یعنی فلاں قبیلے نے زید کو قتل کیا۔ حالانکہ بنو فلاں سب کے سب زید کے قتل پر مجتمع نہیں ہوتے۔ اُن میں سے صرف بعض افراد ہوتے ہیں جو قتل کے مرتکب ہوتے ہیں۔ لیکن اُس فعل کی نسبت مجازاً پورے قبیلے کی طرف کی جاتی ہے۔

یہ بھی ہوسکتا ہے کہ فرشتوں کی اکثریت نے سجدہ کیا ہو لیکن ''الاکثر حکم الکل'' اکثر کو کل کا حکم عام طور پر دیا جاتا ہے۔ تو ہوسکتا ہے کہ تمام فرشتوں کی طرف سجدے کی نسبت مجازاً ہو اور فی الحقیقت تمام فرشتوں نے سجدہ نہ کیا ہو بلکہ اکثر فرشتوں نے کیا ہو۔

اس قسم کے احتمالات تھے۔ تو اس تخصیص کا دروازہ بند کیا گیا لفظ ''کلھم'' کے ذریعے سے۔ ''فسجد الملائکۃ کلھم'' پس سب کے سب فرشتوں نے سجدہ کیا۔ ''کلھم'' سے یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ یہاں پر عموم حقیقتاً مراد ہے اور یہاں سجدے کی نسبت تمام فرشتوں کی طرف مجازاً نہیں ہے بلکہ فی الحقیقت اور فی الواقع تمام فرشتوں نے فرداً فرداً سجدہ کیا۔

یہاں ایک اور احتمال بھی تھا اور وہ یہ تھا کہ یہ معلوم نہیں ہے کہ اِن فرشتوں نے جو سجدہ کیا ہے وہ الگ الگ کیا ہے یا انہوں نے ہیئتِ اجتماعی سے سجدہ کیا ہے اور بیک وقت سجدہ کیا ہے۔

اگرچہ اس آیت کا مقصدِ اصلی تو حضرت آدم علیہ السلام کی عظمت کا اظہار ہے۔ اور

Marfat.com

حضرت آدم علیہ السلام کی عظمت کے اظہار کے ساتھ یہ بات مناسب ہے کہ فرشتوں نے سجدہ کیا ہوا اجتماعی طور پر لیکن بہرحال اِس میں یہ بھی احتمال ہے کہ انہوں نے الگ الگ سجدہ کیا ہوگا۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ''اجمعون'' پس سب کے سب فرشتوں نے سجدہ کیا ہیئتِ اجتماعی سے، تو یہاں تاویل اور تخصیص کے دروازے بند ہو چکے تو ''فسجد الملائکۃ...... اجمعون'' یہ پوری کی پوری آیت مفسّر ہے۔

مفسّر کا حکم

مفسّر کا حکم بھی یہی ہے کہ وہ بھی اپنے مفہوم میں قطعی اور یقینی ہے۔ اور مفسّر کے ذریعے سے بھی شریعت کے تمام احکام صادر ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ حدود، قصاص، کفارات، فرض اور حرام، سب احکام صادر ہوتے ہیں۔

مفسّر اور نص میں فرق

لیکن اس وقت مفسّر اور نص کے درمیان فرق واقع ہوتا ہے۔ جب اِن کے درمیان بظاہر تصادم کی کیفیت پیدا ہو جائے اور اِن کے درمیان بظاہر مقابلہ اور معارضہ آجائے۔ نص کا تقاضا کچھ ہو اور مفسّر کا تقاضا کچھ اور ہو۔ وہاں مفسّر کو نص پر ترجیح دی جائے گی۔

مثال

اصولیین نے یہ ذکر کیا ہے اگر ایک عورت ایسی ہے جسے خون آتا ہے اور وہ صرف ماہواری کے ایام میں نہیں ہوتا بلکہ مسلسل آتا ہے اور خون جاری رہتا ہے دس دِن، چھ دِن، وہ خون رُکتا نہیں ہے تو اُسے مستحاضہ کہتے ہیں۔

مستحاضہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ مستحاضہ نماز کیسے پڑھے گی۔

شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی۔ مالکیہ تو یہ بھی کہتے ہیں کہ نماز کے لئے وضو کرے گی چاہے وہ نماز فرض ہو، سنت ہو یا نفل ہو۔ جب بھی نماز پڑھنے کا ارادہ کرے گی تو وضو کرے گی۔

مثال کے طور پر ظہر کے وقت میں تین نمازیں ہیں۔ چار رکعت سنت ہیں چار فرض ہیں

Marfat.com

اور دو رکعت سنت ہیں۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وہ تین دفعہ وضو کرے گی۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سنن اور نوافل فرائض کے تابع ہیں۔ اگر یہ مستحاضہ ظہر کی نماز ادا کرتی ہے سنن کے ساتھ تو یہاں صرف ایک ہی وضو کافی ہے۔ البتہ اگر وہ ظہر کی نماز کے علاوہ باقی قضا نمازیں لوٹاتی ہے تو پھر وہاں وہ الگ سے وضو کرے گی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایک وقت میں ایک وضو کافی ہے اور اسی وضو کے ساتھ ''صلت بذالک الوضوءِ ماشاء ت من الفرائض والنوافل'' اسی وضو کے ذریعے سے وہ جس قدر بھی چاہے فرض پڑھ سکتی ہے، نفل بھی پڑھ سکتی ہے، قضا بھی پڑھ سکتی ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کا کا استدلال یہ ہے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے

''المستحاضة تتوضاء لکل صلوٰةِ'' ''مستحاضہ وضو کرے گی ہر نماز کے لئے''

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ''لکل صلوٰةِ'' عام ہے۔ صلوٰةِ مفروضہ اور صلوٰةِ نافلہ دونوں صلوٰة ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰةِ مفروضہ کے لئے بھی وہ وضو کرے گی اور صلوٰةِ نافلہ ہو یا صلوٰةِ سنت ہو، اُن کے لئے بھی وضو کرے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نوافل کی حیثیت حقیقت میں ایک مستقل صلوٰة کی نہیں ہے بلکہ حقیقت میں فرائض کی تکمیل کے لئے مشروع کی گئی ہیں۔ اگر فرائض کی ادائیگی میں کچھ کسر رہ جائے تو اُس کسر کی تلافی قیامت کے دِن نوافل اور سنن کے ذریعے سے کی جائے گی۔ اس لئے صلوٰة سنن اور صلوٰة نافلہ حقیقت میں مستقل صلوٰة نہیں ہیں۔ اِس لئے صرف فرض کے لئے وضو کی ضرورت ہے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہاں پر ایک اور روایت بھی ہے۔ اور یہ وہ روایت ہے جسے بیان کیا ہے امام محمد صاحب نے کتاب الآثار میں امام ابو حنیفہ سے کہ ''المستحاضة تتوضاء لوقت کل صلوٰةِ'' کہ مستحاضہ وضو کرے گی ہر نماز کے وقت میں ہر نماز کے لئے۔ یعنی جب بھی کسی نماز کا وقت داخل ہوتا ہے تو وہ وضو کرے گی۔

Marfat.com

اصولئین یہ کہتے ہیں کہ مندرجہ بالا حدیث نص ہے اس بات میں کہ ہر نماز کے لئے مستحاضہ پر وضو لازم ہے۔لیکن اُس حدیث میں تاویل کا احتمال ہے۔اِس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ ''لکل صلوٰۃ''میں جو''لام''ہے وہ''لام''وقت کے معنی میں ہوتو پھر اس کا معنی یہ ہوگا کہ

''المستحاضۃ تتوضاء وقت کل صلوٰۃِ'' کہ مستحاضہ وضو کرے گی ہر نماز کے وقت میں۔

اور عربی لغت میں کبھی کبھی ''لام''وقت کے معنی میں آتا ہے۔مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

''اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ''(الاسراء۔۷۸)

یعنی سورج کے زوال کے وقت میں نماز پڑھو۔یہاں''لام''وقت کے معنی میں ہے۔

اسی طرح کہا جاتا ہے کہ

''اتیک لخفوق النجم''یعنی

میں تمہارے پاس آؤں گا اُس وقت جبکہ یہ ستارہ غروب ہو جائے گا یعنی مغرب کے ...د جو ستارہ ظاہر ہوتا ہے جانبِ مغرب میں وہ غروب ہو جائے تو میں آؤں گا۔تو''لام''وقت کے ...نی میں بھی آسکتا ہے۔تو''المستحاضۃ تتوضاء لکل صلوٰۃٍ''یہ نص ہے۔

لیکن اِس میں تاویل کا احتمال ہے اور''المستحاضۃ تتوضاء لوقت ...ل صلوٰۃ''مفسّر ہے۔

اس لئے کہ وہاں وقت کو صاف طور پر ذکر کیا گیا ہے۔اور اُس کے بالکل صراحتہً یہ چیز ...وم ہوتی ہے کہ مستحاضہ ہر وقت نماز کے لئے وضو کرے گی۔

اَب یہاں مفسّر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہوا۔ہم مفسّر کو نص پر ترجیح دیں ...اور یہ کہیں گے کہ نص کی بھی ہم ایسی تاویل کریں گے کہ نص اور مفسّر دونوں کا مطلب ایک ہو ...ئے اور ہم یہ کہیں گے کہ یہ''لام''وقت کے معنی میں ہے۔

محکم اور مفسّر میں فرق

اَب محکم اور مفسّر میں یہ فرق ہے کہ مفسّر میں اگرچہ تخصیص اور تاویل کا دروازہ بند ہے

Marfat.com

لیکن مفسّر میں نسخ کا احتمال موجود ہے یعنی وہ منسوخ ہوسکتا ہے۔ لیکن محکم وہ کلام ہے جس سے مراد ظاہر ہے اور مراد اُس کلام سے مقصودِ اصلی ہے تاویل اور تخصیص کا دروازہ بھی بند ہے اور نسخ کا دروازہ بھی بند ہے۔ نہ اُس میں تخصیص ہوسکتی ہے، نہ اُس میں تاویل ہوسکتی ہے اور نہ اُسے منسوخ کیا جاسکتا ہے۔

متقدمین کہتے ہیں کہ مفسّر میں یہ ضروری نہیں ہے کہ اُس میں نسخ کا دروازہ بند ہو جائے، بعض مفسّر ایسے بھی ہوتے ہیں کہ اُن میں نسخ کا دروازہ بند ہو جائے اور بعض ایسے بھی ہوتے ہیں کہ اُس میں نسخ کا دروازہ کھلا رہے لیکن

متاخرین کہتے ہیں کہ مفسّر میں نسخ کے دروازوں کا کھلا رہنا لازمی اور محکم میں نسخ کا دروازہ لازماً بند ہونا چاہیئے۔ مفسّر اور محکم متاخرین کے نزدیک آپس میں متقابل ہیں۔ اَب محکم بھی مفسّر کی طرح اپنے مفہوم کے لحاظ سے بالکل قطعی اور یقینی ہے اور مفسّر اور محکم کے درمیان فرق تعارض کے وقت ظاہر ہوتا ہے۔

تعارض کی مثال یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''وَاشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ''

اور گواہ بنالو دو صاحبانِ عدل کو اپنے میں سے

یعنی دو گواہ اگر عادل ہوں تو اُن کو گواہ بنالو۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ دو گواہوں کی گواہی قبول ہوتی ہے بشرطیکہ وہ عادل ہوں یعنی انہوں نے بڑے بڑے گناہ کا ارتکاب نہ کیا ہو اور اگر کیا ہو تو اُس سے انہوں نے توبہ کی ہو۔؟ خصوصاً وہ لوگ جو کسی پر خاص طور پر زنا کی تہمت لگائیں اور اُن کو اسی کوڑوں کی سزا دی جائے۔ اِن کے متعلق اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

''وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِیْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ۝ اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا مِنْۢ بَعْدِ ذٰلِكَ وَاَصْلَحُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ۝'' (النور۔ ۴۔ ۵)

اور وہ لوگ جو اُن پاکدامن عورتوں کو زنا کی تہمت سے متہم کریں، اُن کی طرف زنا

Marfat.com

نسبت کریں اور وہ چار گواہوں کو نہ لے آئیں پس تم اُن کو اَسی کوڑے لگاؤ اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اُن کی گواہی قبول مت کیا کرو۔ اور یہ لوگ فاسق ہیں الا یہ کہ وہ توبہ کریں اور اچھے اعمال کریں۔ پس اللہ تعالیٰ معاف کرنے والا اور رحیم ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ جو استثناء ہے، ''الا الذین تابو و اصلحوا.........کا، اِس استثناء کا تعلق ''اولئک هم الفسقون'' سے ہے اور ''ولا تقبلوا لهم شهادةً'' سے اِس کا تعلق نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اِس قسم کے لوگ پر یہ حد جاری ہو جائے تو اِس کے بعد بھی اگر وہ توبہ کریں، پھر بھی اِن کی شہادت قبول نہیں ہوگی۔ صرف اِن کا فسق ختم ہو جائے گا۔ عادل بن جائیں گے۔ عادل ہونے کے باوجود اُن کی شہادت قبول نہیں ہوگی۔ اِس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ''ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا'' یہاں ابدا کا لفظ ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ''ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا'' یہ محکم ہے۔ ''ابداً'' کی قید یہاں موجود ہے۔

''واشهدوا ذوی عدل منکم'' اِس بات میں مفسّر ہے کہ ہر دو شخص جو عادل ہوں، اُن کی شہادت کو قبول کرو، چاہے وہ محدود فی القذف ہوں یا نہ ہوں۔ اَب یہاں اِس محکم کو مفسّر پر ترجیح دی جائے گی اور ہم محدود فی القذف کی شہادت قبول نہیں کر سکتے چاہے وہ ہزار بار توبہ کرے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ جو استثناء ہے، اِس استثناء کا تعلق ''اولئک هم الفسقون'' سے نہیں ہے بلکہ اِس کا تعلق ''ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا'' سے بھی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اس وقت تک اِن لوگوں کی شہادت قبول نہیں ہوتی جب تک یہ توبہ نہ کریں۔ جب یہ توبہ کریں تو اِن کا فسق بھی ختم ہو جائے گا اور اِس کے ساتھ ساتھ پھر اِن کی شہادت بھی قبول کی جائے گی۔

یہ اختلاف اِس لحاظ سے ہے کہ یہ جو اللہ تعالیٰ کا حکم ہے کہ تم اِن لوگوں کی شہادت قبول مت کیا کرو تو اس میں عدمِ قبولِ شہادت کی علت کیا ہے؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ عدمِ قبولِ شہادت کی علت فِسق ہے ''واولئک هم

Marfat.com

الفاسقون'' چونکہ توبہ کے ذریعے سے اُس فسق کا خاتمہ ہو گیا تو کوئی وجہ نہیں کہ ہم محدود فی القذف کی شہادت قبول نہ کریں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نہیں ''و لا تقبلوا لھم شھادۃ ابدا'' یہ حد کا ایک جزو ہے۔ یعنی وہ لوگ جو پاک دامن مومن عرتوں پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں، اُن کی سزا کے دو جز ہیں۔ ایک جز تو یہ ہے کہ اُن کو اسی کوڑے لگائے جائیں اور دوسرا جز یہ ہے کہ ہمیشہ کے لئے اُن کی شہادت کو رد کر دیا جائے تاکہ اس کے بعد وہ کسی معاملے میں شہادت نہ دے سکیں۔ تو گویا یہ حد قذف کا اور قذف کی جو سزا ہے، اُس کا ایک جزو ہے۔ اور فسق اس کی علت نہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ''و لا تقبلوا لھم شھادۃ ابدا'' تو ''فاجلدوھم ثمنین جلدۃ'' پر معطوف ہے۔ ''اجلدوھم ثمنین جلدۃ'' یعنی اسی کوڑوں کی سزا اس بنا پر معاف نہیں ہو سکتی کہ ایک شخص نے کسی پاک دامن عورت کی طرف زنا کی نسبت کی اور اس کے بعد اُس نے کہا کہ میری تو توبہ ہے اور آئندہ میں ایسا نہیں کروں گا۔ تو توبہ کی بنا پر وہ شخص اسی کوڑوں کی سزا سے بچ نہیں سکتا۔ اسی طریقے سے توبہ کے بعد وہ شخص اس سزا سے بھی بچ نہیں سکتا کہ ''و لا تقبلوا لھم شھادۃ ابدا''

تو اختلاف اس میں ہے کہ عدم قبول شہادت کس بنا پر ہے اور اس کی علت کیا ہے؟

محکم کی تین اقسام

۱۔ ایک تو وہ محکم ہے جس کا حکم اور جس کا مفہوم بذاتِ خود نا قابلِ تنسیخ ہو۔ یعنی اُس کا ایک ایسا مفہوم ہے کہ وہ مفہوم بذاتِ خود نا قابلِ تنسیخ ہے اور اُس کی تنسیخ نہیں ہو سکتی۔ مثال کے طور پر قرآن مجید میں وہ آیات جن کا تعلق اللہ تعالیٰ کی توحید یا اللہ تعالیٰ کی صفات سے ہے۔ یہ آیات بذاتِ خود محکم ہیں اور ان آیات کا مضمون بذاتِ خود نا قابلِ تنسیخ ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں، اللہ تعالیٰ کی توحید میں اور اللہ تعالیٰ کی صفات میں کسی قسم کا ردو بدل ہو نہیں سکتا۔ یہ بذاتِ خود نا قابلِ تردید اور نا قابلِ تنسیخ ہیں۔

۲۔ دوسرا محکم وہ ہے کہ اس کلام کا جو مفہوم ہے اور اس کلام سے جو مراد ہے وہ بذاتِ خود قابلِ تنسیخ تو ہے لیکن اس کلام میں کوئی ایسی قید لگائی گئی ہے کہ اس قید کے بعد پھر اُس کلام میں

Marfat.com

تنسیخ کا دروازہ بند ہو جاتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا'' اَب ''ابدا'' کی قید اگر نہ ہو تو ظاہر بات ہے کہ ''محدو دین فی القذف'' کی عدم قبول شہادت یہ ایک حکم ہے جو فروعات میں سے ہے۔ کہ ''محدو دین فی القذف'' کی شہادت کو قبول کر لیا جائے یا نہیں لیکن ''ابدا'' کی قید جب لگ گئی تو اِس کے بعد تنسیخ کا دروازہ بند ہو گیا۔

گویا بعض محکمات ایسے ہیں کہ وہ بذاتِ خود قابلِ تنسیخ ہوتے ہیں لیکن جب اُن کے ساتھ ''ابدا'' وغیرہ کی قید لگ جاتی ہے تو اِس کے بعد پھر وہ قابلِ تنسیخ نہیں رہتے۔

۳۔ تیسری قسم کے محکمات وہ ہیں جو حضور ﷺ کے فوت ہونے کی وجہ سے (چونکہ وحی کا دروازہ بند ہو چکا ہے، اِس وجہ سے وہ) محکم ہیں یعنی اَب اُن میں تنسیخ نہیں ہو سکتی۔ اِس اعتبار سے تو پورے کا پورا قرآن مجید محکم ہے اور نبی ﷺ کی جتنی بھی احادیث ہیں وہ سب اِس حیثیت سے محکم ہیں۔ اِس لئے کہ آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد وحی کا دروازہ بند ہو گیا۔ اَب نہ تو قرآن مجید کے احکام میں اِس کے بعد ردو بدل کی جا سکتی ہے اور نہ نبی ﷺ کے سنن میں اور نہ نبی ﷺ کے احکام میں اِس کے بعد ردو بدل ہو سکتی ہے اور نہ تنسیخ ہو سکتی ہے۔ اِس لحاظ سے تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ پورا قرآن، تمام سنن محکم ہیں۔ تو یہ تقسیم ظہورِ مراد کے لحاظ سے تھی۔

خفائے مراد

خفائے مراد کے لحاظ اور اعتبار سے بھی کلام کی تقسیم چار اقسام میں ہوتی ہے۔
خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ

ا۔ خفی کی تعریف

خفی اُس کلام کا نام ہے، جس سے مراد مخفی ہو۔ یعنی صرف کلام کے سننے سے وہ معنیٰ، وہ مراد اور وہ مفہوم معلوم نہ ہوتا ہو اور سامع صرف کلام کے سننے سے اُس معنی کی تہہ تک نہ پہنچ سکتا ہو جو مراد ہو لیکن اِس خفا اور اِس مراد کے پوشیدہ ہونے کا جو منشا ہے، وہ لفظ بذاتِ خود اِس کا سبب نہیں ہوتا بلکہ یہاں کوئی اور امرِ عارض ہوتا ہے۔ اُسی امرِ عارض کی بنا پر مراد میں ایک قسم کا خفا پایا

Marfat.com

جاتا ہے اور ایک قسم کی پوشیدگی پائی جاتی ہے۔لیکن لفظ بذاتِ خود خفا کا منشا نہیں ہوتا۔

خفی ظاہر کے مقابلے میں ہے۔جس طرح ظہور کے مراتب تھے۔ظاہر، نص، مفسّر اور محکم۔یہ سب میں ظہور کے مراتب تھے۔لیکن ظاہر میں ظہور کا ادنیٰ مرتبہ تھا۔تو ظاہر کے مقابلے میں خفی میں خفا کا ادنیٰ مرتبہ ہے۔یعنی کمزور درجے کا خفا۔مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا'' (المائدہ۔۳۸)

چور مرد اور چور عورت کے ہاتھوں کو کاٹ ڈالو۔

قرآن مجید کی یہ آیت چوری کرنے والے میں تو بالکل ظاہر ہے کہ جو شخص چوری کرتا ہے اُس کے ہاتھ کاٹ دو۔لیکن وہ شخص جو طرار ہے (یہ تیز و طرار کے معنی میں نہیں) یعنی جیب کترا ہے۔لوگوں کی جیبوں کو کاٹتا ہے یا نباش ہے یعنی کفن چور ہے تو طرار یا نباش کے ہاتھ کو بھی کاٹ دیا جائے یا نہیں؟

گویا طرار اور نباش کے اعتبار سے قرآن مجید کی یہ آیت خفی ہے۔یعنی یہ سامع پر مشتبہ ہے اور سننے والا اس آیت کے سننے سے یہ معلوم نہیں کر سکتا کہ جیب کترا اور نباش کے ہاتھ بھی کاٹے جائیں گے یا نہیں؟ سامع اِس کلام کے سننے سے اِس نتیجہ پر نہیں پہنچ سکتا کہ جیب کترے اور نباش کے ہاتھوں کو ہم کاٹ دیں یا نہیں؟

اَب یہاں پر موجود خفا ہے اور اِس خفا کا جو منشا ہے وہ ''اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ'' کا لفظ نہیں ہے۔اس لئے کہ سرقے کا معنی اور مفہوم تو بالکل ظاہر ہے۔بلکہ منشا صرف یہ ہے کہ جیب کترے کے لئے لغتِ عربی میں ایک مستقل لفظ وضع کیا گیا ہے طرار۔عام لوگ جو چور ہوتے ہیں اُن کے لئے تو سارق کا لفظ ہے۔لیکن جیب کترے کے لئے عربی لغت میں ایک مستقل لفظ کا اضافہ کیا گیا ہے۔کفن چور کے لئے بھی ایک مستقل لفظ کا اضافہ کیا گیا ہے اصطلاحِ عرب اور لغتِ عرب میں اور وہ ہے نباش۔

اَب ہم نے یہ معلوم کرنے کی کوشش کرنی ہے کہ جیب کترے اور کفن چور کے لئے مستقل الفاظ کا اضافہ لغتِ عرب میں کیا گیا ہے یہ کیوں کیا گیا ہے؟ اِن میں وہ کون سی خصوصیات

Marfat.com

موجود ہیں کہ جن کی بنا پر جیب کترے کو ہم سارق نہیں کہتے بلکہ اُسے طرار کہتے ہیں اور کون سی خصوصیت ہے جس کی بنا پر ہم کفن چور کو نباش کہتے ہیں اور سارق کا اطلاق اُس پر نہیں ہوتا۔ اِن کے متعلق جو مستقل الفاظ وضع کیے گئے ہیں، اُن کے متعلق سوچنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ لغتِ عرب میں یہ الفاظ جو خصوصی طور پر وضع کیے گئے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ سارق کی بہ نسبت زیادہ کمال رکھتا ہے۔ یعنی وہاں سرقہ اور چوری کے معنی میں اضافہ ہوتا ہے۔ عام چوروں کی نسبت اُس کی چوری زیادہ مکمل ہے۔ جسے طرار کہتے ہیں۔

جہاں تک کفن چور کا تعلق ہے وہ اِس بنا پر ہے کہ جو عام چور ہیں وہ تو چوری کرتے ہیں اُن لوگوں سے جو یا تو سوئے ہوئے ہیں اور اُن کا ارادہ یہ ہے کہ ہم مال کی حفاظت کرتے ہیں لیکن وہ سوئے ہوتے ہیں یا یہ کہ وہ کہیں جا چکے ہیں اور اُس مقام پر موجود نہیں ہیں۔ لیکن یہ جو طرار ہے یعنی جو جیب کترا ہے، یہ اُس شخص کی چوری کرتا ہے جو بالکل بیدار ہے۔ بقائمی ہوش و حواس ہے۔ لیکن معمولی سے توجہ اُس کی دوسری طرف ہوگئی اور اِس معمولی سے بے توجہی سے وہ فائدہ اٹھاتا ہے اور جلدی سے اُس کی جیب کو کاٹ دیتا ہے۔ تو معلوم یہ ہوتا ہے کہ طرار عام چوروں کے مقابلہ میں زیادہ ماہرِ فن ہے۔ کیونکہ یہ معمولی سی غفلت کا فائدہ اٹھاتا ہے۔

اِس بنا پر فقہا یہ کہتے ہیں کہ جس طرح سے سارق کے ہاتھ کو کاٹا جاتا ہے اِس طرح طرار کے ہاتھ کو بھی کاٹا جائے گا۔ اِس لئے کہ یہاں چوری کا معنی بدرجہ اتم موجود ہے۔

جہاں تک نباش کا تعلق ہے تو وہ یہ کہتے ہیں کہ کفن چور کے ہاں چوری کا مفہوم ناقص ہے۔ اِس لحاظ سے کہ چوری کی جاتی ہے مالک سے یعنی جو اپنے مال کی حفاظت کا ارادہ رکھتا ہو لیکن میّت کفن کی مالک نہیں ہوتی اور نہ وہ ارادہ رکھ سکتا ہے کہ میں اپنی کفن کی حفاظت کروں۔ صرف یہ بات ہے کہ کفن چور لوگوں سے شرماتا ہے کہ لوگ کہیں گے کہ فلاں کفن چور ہے۔ وہ دِن کے وقت کفن نہیں نکال سکتا بلکہ رات کے وقت نکالتا ہے۔ لیکن اِس کے مقابلے میں چور تو مالکِ جائیداد سے چوری کرتا ہے اور مالک کے مال سے چوری کرتا ہے اور یہ شخص چوری کرتا ہے میت سے اور میت مال کی مالک نہیں ہے۔

اِس اعتبار سے یہاں سرقے کے معنی میں نقصان پایا جاتا ہے۔ لہٰذا نباش کے ہاتھ کو

Marfat.com

نہیں کاٹا جائے گا اور طرار کے ہاتھ کو کاٹا جائے گا۔ (فعل تو قبیح تر ہے لیکن جیسا کہ میں نے پہلے عرض کر دیا ہے کہ ایک حکمِ شرعی کا تعلق جب ایک مشتق سے ہو جائے تو اُس مشتق کا مصدر ہی حقیقت میں اُس حکم کے تعلق کے لئے علت کی حیثیت رکھتا ہے۔

مثلاً ''اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوْا'' یہاں یہ ظاہر ہے کہ اِس سزا کے لئے جو علت ہے وہ فعلِ زنا ہے، اِسی قطعِ ید کے لئے علت فعلِ سرقہ ہے اور فعلِ سرقہ یہاں بذاتِ خود مکمل طور پر موجود نہیں ہے۔ چاہے تعزیر کے طور پر آپ اُسے قتل بھی کر دیں وہ ایک اور بات ہے۔ لیکن حدِ شرعی کے طور پر آپ اُنسے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں دے سکتے اِس لئے کہ بجائے خود وہ سارق نہیں ہے۔ یعنی سرقہ کا جو فعل ہے وہ اُس میں مکمل طور پر نہیں پایا جاتا۔ تو یہ ہے خفی کی مثال۔

خفی کا حکم

خفی کا حکم یہ ہے کہ صرف تلاش سے اور مجرد طلب سے وہ خفا ظاہر ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر یہاں ہم نے صرف معمولی سی تفتیش کر لی کہ یہ جو طرار اور نباش ہے لغتِ عرب میں، اور یہ جو مستقل الفاظ وضع کئے گئے ہیں تو اِس اختصاص کا منشا کیا ہے۔ جب یہ منشاءِ اختصاص ہمیں معلوم ہو گیا تو ہم نے واضح طور پر یہ کہا کہ طرار کے ہاتھ کاٹ ڈالنا اور نباش کے ہاتھ نہیں کاٹنا چاہئیں۔

۲۔ مشکل کی تعریف

مشکل اُس کلام کو کہتے ہیں کہ جس سے وہ مراد مخفی ہو اور سننے والا صرف کلام کے سننے سے مراد تک نہ پہنچ سکتا ہو اور اُس خفاء کا منشا یہ لفظ اور عبارت بذاتِ خود ہوں۔ خفی میں تو خفا کا منشاء وہ لفظ بذاتِ خود نہیں ہے لیکن مشکل میں خفا کا جو منشا ہے اور مراد کے چھپ جانے کا جو منشا ہے وہ بذاتِ خود لفظ اور عبارت ہے۔ مثلاً قرآن مجید میں ارشاد ہے۔

''نِسَآءُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ'' (البقرۃ۔۲۲۳)

یہ تمہاری عورتیں تمہارے لئے کھیتیاں ہیں پس تم اپنی کھیتی کی طرف آؤ ''انی شئتم''

یہاں پر ''اَنّٰى'' کے دو معانی ہیں۔ کبھی کبھی ''اَنّٰى'' آتا ہے ''من این'' کے معنی

Marfat.com

میں۔ جیسا کہ حضرت زکریا علیہ الصلوٰۃ والسلام کے متعلق قرآن مجید میں آتا ہے۔

''کُلَّمَا دَخَلَ عَلَیْهَا زَکَرِیَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا''

(آل عمران۔۳۷)

جب بھی حضرت زکریا علیہ الصلوٰۃ والسلام اُس محراب میں حضرت مریم کے پاس آتے تھے تو اُس کے پاس رزق تازہ تازہ دیکھتے تھے۔ گرمیوں کے موسم کا پھل سردیوں میں اور سردیوں کے موسم کا پھل گرمیوں میں تو

''قَالَ یٰمَرْیَمُ اَنّٰی لَکِ هٰذَا'' تو یہاں حضرت زکریا علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ ''اَنّٰی لَکِ هٰذَا'' یعنی ''من این لَکِ هٰذَا''۔ یہ رزق جو ہر ایک دِن تمہارے پاس آتا ہے یہ کہاں سے؟ ''قَالَتْ مِنْ عِنْدِاللهِ'' حضرت مریم نے جواب دیا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ تو اَب یہاں جو ''انی'' ہے یہ ''من این'' کے معنی میں ہے۔

اور کبھی کبھی ''انی'' ''کیف'' کے معنی میں آتا ہے۔ مثال کے طور پر قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کے ذریعے سے حضرت زکریا علیہ الصلوٰۃ والسلام کو بشارت دی کہ

''یٰزَکَرِیَّآ اِنَّا نُبَشِّرُکَ بِغُلٰمِ ِۨ اسْمُهٗ یَحْیٰی لَمْ نَجْعَلْ لَّهٗ مِنْ قَبْلُ سَمِیًّا'' (مریم۔۷)

کہ ہم تجھے خوشخبری دیتے ہیں ایک ایسے بچے کے ساتھ جس کا نام یحییٰ ہوگا اور اِس سے پہلے ہم نے اِس کا کوئی ہم نام نہیں بنایا ہے۔

''قَالَ اَنّٰی یَکُوْنُ لِیْ وَلَدٌ'' تو حضرت زکریا علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ کیسے میرا بچہ پیدا ہوگا۔

''وَقَدْ بَلَغَنِیَ الْکِبَرُ وَ امْرَاَتِیْ عَاقِرٌ''

حضرت مریم کو جب یہ خوشخبری دے دی گئی کہ تیرا لڑکا پیدا ہوگا تو حضرت مریم نے فرمایا

''اَنّٰی یَکُوْنُ لِیْ غُلَامٌ وَّلَمْ یَمْسَسْنِیْ بَشَرٌ''

میرا بچہ کیسے پیدا ہوگا حالانکہ کسی بشر نے مجھے مس نہیں کیا۔

Marfat.com

''انی'' کبھی ''من این'' کے معانی میں آتا ہے۔ کبھی ''انی'' ''کیف'' کے معنی میں اور کبھی کبھی ''انی'' ''متی'' کے معنی میں بھی آتا ہے۔ یعنی

''انی القتال'' جنگ کب ہوگی ''متی القتال''

اب یہاں مذکورہ آیت یعنی ''نساء کم........ الخ'' میں یہ معلوم نہیں کہ ''انی'' کس معنی میں ہے۔ اگر ''انی'' کو ہم لیں ''من این'' کے معنی میں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ گویا محل اور موضع کی تعمیم ہوگئی۔ گویا کہ تم اپنی عورتوں کے پاس جاسکتے ہو جس مقام پر بھی جاؤ اور اس طرح خلاف وضع فطری فعل کی اجازت بھی نکل آئے گی، اس لئے کہ ''من این'' سے معلوم ہوتا ہے تعمیم محل۔

اور اگر ہم ''انی'' لے لیں ''کیف'' کے معنی میں کہ تم جاؤ تو چلے جاؤ لیکن جاؤ ایک مخصوص محل کی طرف تو یہاں صرف جماع کی کیفیات کی آزادی ہوگی لیکن جماع کے لئے ایک مخصوص محل ہوگا۔ اب معلوم نہیں کہ یہاں ''انی'' کے کیا معنی ہیں اب یہ مشکل ہے۔

یہاں دو چیزوں کی ضرورت ہے ایک طلب اور دوسری چیز ہے تامل۔ طلب کا معنی یہ ہے کہ ہم یہ تلاش کریں کہ لغت عرب میں ''انی'' کتنے معنوں میں آتا ہے اور تامل کا مطلب یہ ہے کہ ہم کسی آیت کے سیاق وسباق کو دیکھیں کہ اس آیت کے سیاق وسباق سے کون سا معنی متعین ہوتا ہے۔

جب ہم نے تلاش کی تو تلاش سے ہمیں معلوم ہوا کہ ''انی'' تین معنوں میں آتا ہے۔ کبھی ''متی'' کبھی ''کیف'' اور کبھی کبھی ''من این'' کے معنی میں آتا ہے لیکن جس وقت ہم نے سیاق اور سباق کو ٹٹولا تو یہاں ہم نے دیکھا کہ ''انی'' سے پہلے ایک لفظ ہے ''حرثکم''۔

''فاتوا حرثکم انی شئتم'' اور حرث کا معنی ہے کھیتی اور زرعی پیداوار۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تم بہر حال آؤ کھیتی کی طرف جو پیداوار کا محل ہے۔ اب ہم نے یہ دیکھنا ہے کہ انسانی پیداوار کا محل کیا ہے؟ ظاہر بات ہے کہ انسانی پیداوار کا محل ایک ہی مخصوص مقام ہے اور عورت کے بدن کا جو پچھلا حصہ ہے وہ تو انسانی پیداوار کا محل نہیں ہے۔ وہ تو گندگی کا محل ہے۔ وہ تو محلِ حرث نہیں ہے بلکہ محلِ فرث ہے۔ تو ''حرثکم'' کا لفظ اس بات کی نشانی ہے اور اس بات

Marfat.com

کی بالکل واضح دلیل ہے کہ یہاں ''انّٰی'' ''من این'' کے معنی میں نہیں ہو سکتا، جس کے نتیجے میں یہاں محل اور مقام کی تعمیم ہو جائے۔ بلکہ ''انّٰی'' ''کیف'' کے معنی میں ہوگا۔

تو یہ مثال مشکل کی ہے۔ خفی میں صرف طلب کی ضرورت ہے اور مشکل میں طلب اور تامل دونوں کی ضرورت ہے۔ طلب اِس لحاظ سے کہ ہم یہ معلوم کریں کہ یہ لفظ کتنے معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور تامل اِس لحاظ سے کہ ہم یہ معلوم کریں کہ اس آیت کے سیاق وسباق میں کہ یہاں کون سا معنی متعین ہے۔

۳۔ مجمل کی تعریف

مجمل اُس کلام کو کہتے ہیں جس سے مراد مخفی ہو اور خفائے مراد کا جو منشاء ہے، وہ یہ لفظ بذاتِ خود ہو، اور یہ خفا اِس حد تک ہو کہ سیاق وسباق کے ذریعے سے کوئی پتہ نہ چلتا ہو کہ اِس کلام سے متکلم کی مراد کیا ہے بلکہ متکلم کے بیان کی طرف وضاحت کی ضرورت ہو۔ متکلم کے بیان کے بغیر وہ خفا زائل نہ ہوتا ہو۔ ایک ایسا ابہام ہو کہ اُس ابہام کے ازالے کی کوئی صورت نہ ہو جب تک کہ متکلم واضح بیان نہ کرے، اِسے کہتے ہیں مجمل۔

استفسار، تلاش اور تامل

مجمل میں تین چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔

ا۔ سب سے پہلی بات یہ ہے کہ ہم متکلم سے تشریح کا مطالبہ کریں گے کہ اِس سے مراد کیا ہے۔

۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ اُس بیان کے بعد پھر ہم تلاش کریں گے کہ متکلم نے اپنے بیان میں کیا کیا چیزیں ذکر کی ہیں۔

۳۔ تیسری بات یہ ہے کہ پھر غور وفکر کے بعد ہم متعین کریں گے کہ متکلم کے بیان میں جو چیزیں موجود ہیں وہ تمام چیزیں کس معانی میں پائی جاتی ہیں اور کس معنی میں نہیں پائی جاتیں۔ مجمل میں تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ متکلم سے استفسار، تلاش اور تامل۔ تو اِس کے بعد کہیں جا کر اُس مجمل کا اجمال اور ابہام ختم ہوتا ہے۔

Marfat.com

مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ''

تم صلوٰۃ قائم کرو اور زکوٰۃ دو۔

اَب ہمیں معلوم نہیں ہے کہ ''اَلصَّلٰوۃ'' سے اللہ تعالیٰ کی مراد کیا ہے۔ اور ''الزکوٰۃ'' سے اللہ تعالیٰ کی مراد کیا ہے؟ پوری تفصیل کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے اور ہم اگر بہت زیادہ سیاق وسباق کو بھی نگاہ کرلیں اور زیادہ غور وفکر کرلیں تو غور وفکر کے نتیجے میں بھی ہمارے سامنے بالکل واضح چیز نہیں آتی کہ ''الصلوٰۃ'' کی شکل کیا ہے اور اِس کی ترتیب کیا ہے؟ اور ''الزکوٰۃ'' کا نصاب کیا ہے۔ اُس کی شرح کیا ہے؟

اَب اِس کا حل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے نمائندے کی حیثیت سے اپنے افعال اور اپنے اقوال کے ذریعے سے اول سے لے کر آخر تک صلوٰۃ کا مفہوم اور طریقہ بیان کردیا ہے۔ یعنی اول سے لے کر آخر تک حضور ﷺ نے نماز پڑھی اور آپ نے فرمایا کہ

''صلوا کما رایتمونی اصلی''

اِس طریقے سے تم نماز پڑھو جس طریقے سے تم نے مجھے دیکھا کہ میں نماز پڑھتا ہوں۔

اِسی طرح ''وَاٰتُوا الزکوٰۃ'' کا معاملہ ہے۔ کہ حضور ﷺ نے اپنے ارشادات اور ہدایات کے ذریعے سے زکوٰۃ کی تفصیلات واضح کیں۔ اَب یہاں پر صحابہ کرام نے زکوٰۃ اور صلوٰۃ کے متعلق ایک استفسار کیا اور نبی ﷺ نے اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے متکلم ہی کی طرح تفصیلات واضح کیں۔ گویا کہ وہ تفصیلات اللہ تعالیٰ ہی نے واضح کیں۔

اِس کے بعد ہم نے تلاش کرلیا کہ نبی ﷺ کے بیان میں کیا کیا چیزیں پائی جاتی ہیں اور نبی ﷺ کے افعال صلوٰۃ میں کیا کیا چیزیں ہیں۔

اِس کے بعد پھر ہم نے تامل کیا اور غور وفکر کے نتیجے میں ہم نے یہ معلوم کیا کہ نماز میں فرائض کیا ہیں سنن اور مستحبات کیا ہیں اور کہاں سے سے شروع ہوتی ہے اور کہاں ختم ہوتی ہے۔ اسی طرح جب زکوٰۃ میں ہم نے غور وفکر کیا تو ہم نے معلوم کیا کہ زکوٰۃ کا کیا نصاب ہے

Marfat.com

۔اِس کی شرح کیا ہے اور کتنے پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔اِس کے مصارف کیا ہیں۔یہ تمام تفصیلات ہمیں نبی علیہ السلام کے بیان سے معلوم ہوئیں۔

''اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَ اٰتُوا الزَّکٰوۃَ'' مجمل کی مثال ہے۔لیکن حضور علیہ السلام کے بیان کے بعد یہ مجمل بالکل مفسّر بن گیا۔''المفسر من المجمل'' ہوگیا۔کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قرآن مجید کی کوئی آیت مجمل ہوتی ہے اور اِس کے بعد بیان تو ہوتا ہے لیکن بیان کے ذریعے سے پوری طرح مراد واضح نہیں ہوتی۔یعنی بیان، بیانِ صافی نہیں ہوتا بلکہ بیانِ غیر صافی ہوتا ہے۔کسی حد تک ابہام کا ازالہ تو ہوتا ہے لیکن ابھی کسی نہ کسی حد تک اُس میں ابہام باقی رہتا ہے۔مثال کے طور پر یہی آیت ہے

''وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰو''

یہ آیت اِس بات پر تو دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُس بیع کو حرام قرار دیا ہے جس میں زیادتی ہو لیکن اَب یہ معلوم نہیں ہے کہ کس قسم اور کس نوعیت کی زیادتی کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے۔تو یہ آیت ''ربٰو'' کے مفہوم، نوعیت اور حقیقت کے اعتبار سے بالکل مجمل ہے۔

حضور علیہ السلام نے ایک حدیث کے ذریعے سے کچھ تھوڑی سی تشریح ''ربوٰ'' کی کردی۔اور یہی بات جو پہلے میں نے عرض کردی ہے کہ

''الحنطة بالحنطة و الشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والفضة باالفضة والذهب بالذهب مثلاً بمثل يداً بيداً والفضل ربوٰ''

اِس حدیث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اِن چھ چیزوں کا تبادلہ اگر اپنے اجناس سے کیا جائے تو یہاں پر اگر ایک طرف میں اضافہ ہو تو یہ اضافہ مراد ہے ''وحرم الربٰو'' سے۔

لیکن اَب یہ معلوم نہیں ہے کہ صرف یہی اضافہ حرام ہے یا اِن چھ اشیاء کے ماسوا دیگر اشیاء کا تبادلہ اگر ہم کرلیں اپنے اجناس کے ساتھ اور وہاں بھی اگر اِسی قسم کا اضافہ ہو تو کیا وہ بھی حرام ہے۔اِس کا تذکرہ حضور علیہ السلام نے نہیں فرمایا۔اِسی وجہ سے حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ

''خرج النبیؐ عنّا ولم يبين لنا ابواب الربوٰ بياناً شافياً''

Marfat.com

کہ نبی ﷺ ایسی حالت سے ہم سے نکلے اور نبی ﷺ کا ایسی حالت میں انتقال ہوا کہ ہمارے لئے انہوں نے ''ربوٰ'' کے جو ابواب ہیں وہ مکمل طریقے سے بیان نہیں فرمائے۔

یہ حقیقت تو ہمارے سامنے واضح ہوگئی کہ ان چھ اشیاء کا تبادلہ اگر اجناس سے ہو یا جنس سے ہو۔ یہاں اگر ایک جانب میں اضافہ ہو تو یہ ''ربو'' ہے۔ لیکن ہمیں یہ حقیقت معلوم نہ ہوسکی کہ اس چھ چیزوں کے ماسوا ''ربوٰ'' کی کیا شکل ہے۔ اور کیا صورت ہے۔ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ

''خرج النبیّ عنّا ولم یبین لنا ابواب الربوٰ بیاناً شافیاً''

''نبیؐ ہم سے نکل گئے اور ربوٰ کے ابواب آپؐ نے بیانِ شافی کے ذریعے سے بیان نہیں فرمائے''

اور آپ ﷺ نے فرمایا ''**فدع الربوٰ والریبة**''

پس تم سود کو بھی چھوڑ دو اور سود کے شبہ کو بھی چھوڑ دو۔

حضور ﷺ کے اِس بیان کے ذریعے سے قرآن مجید کی آیت ''وحرم الربٰو.....

یہ اجمال سے نکل گئی لیکن اشکال کی طرف آ گئی، یعنی خفا میں ایک مرتبہ کم ہوگئی۔

''وخرجت هذه الآية عن حيز الاجمال الىٰ حيز الاشكال''

اب یہ آیت مجمل نہیں رہی بلکہ مشکل بن گئی۔ یہ خفا میں ایک مرتبہ کم ہوگئی۔

اِس کے بعد خود اہلِ علم کا اِس میں اختلاف ہے کہ کیا ''ربو'' کی حرمت صرف اِن چھ چیزوں میں ہے اور کیا اِن چھ اشیاء کے علاوہ باقی اشیاء کا تبادلہ اگر ہو بھی جائے اپنے اجناس سے تو کیا وہاں کوئی اضافہ ''ربو'' نہیں ہے؟ جیسا کہ اصحاب ظواہر کہتے ہیں۔

لیکن فقہائے مجتہدین کہتے ہیں کہ اِن چھ چیزوں پر ''ربو'' کی حرمت مقصود نہیں ہے اور اِن کا تذکرہ نبی ﷺ نے بطورِ مثال کیا ہے اور اِن کے علاوہ بھی ''ربو'' کی حرمت کا حکم جاری ہوتا ہے۔

اَب پھر یہاں یہ سوال ہے کہ ''ربو'' کی حرمت یا علت کیا ہے؟

Marfat.com

شافعیہ اِس سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ ''ربوا'' کی حرمت یا علت طعم اور ثمنیت ہے۔یعنی اِن میں سے جو چار چیزیں ہیں وہ مطعومات میں سے ہیں یعنی باقاعدہ کھائی جاتی ہیں۔نمک، کھجور، گندم اور جو اور دو چیزیں ایسی ہیں کہ وہ اثمان میں سے ہیں یعنی وہ ثمن ہیں۔

شافعیہ کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ جو ''ربوا'' کو حرام کیا ہے اور بیع کو حلال کیا ہے۔تو مناسب یہ ہے کہ ہم ''ربوا'' کی حرمت کے لئے ایسی چیز کو علت قرار دیں جس چیز کے لئے قدر و قیمت ہو اور جو لوگوں کی نگاہ میں بہت زیادہ اہمیت رکھتی ہو۔ظاہر بات ہے کہ معمولی معمولی چیزیں جو لوگوں کی نگاہ میں کچھ خاص اہمیت نہیں رکھتیں اُن سے لوگ ایک معمولی تنبیہ کے بعد بھی رک جائیں گے اور منع ہو جائیں گے۔اَب اِس قدر صریح تنبیہ بھی موجود ہے کہ ''اَحَلَّ اللّٰہُ الۡبَیۡعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰو'' اور پھر یہ بھی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

''فَاۡذَنُوۡا بِحَرۡبٍ مِّنَ اللّٰہِ وَ رَسُوۡلِہٖ''(البقرہ۔۲۷۹)

تم نے اگر سود کے بقایا کو نہ چھوڑا تو اللہ تعالیٰ اور رسول ﷺ کی طرف سے جنگ کے لئے آمادہ اور تیار ہو جاوٴ۔معلوم یہ ہوتا ہے کہ ''ربوا'' اُن چیزوں میں ہے، جن چیزوں کی انسانوں کی نگاہ میں بہت زیادہ اہمیت ہے۔اِس لئے کہ اُن لوگوں کے لئے ''ربوا'' کو چھوڑنا مشکل تھا۔اِسی لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ تنبیہات آئیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ ''ربوا'' کی حرمت کی جو علت ہے وہ ایسی علت ہو جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ یہ ''اموالِ ربو'' جن میں ''ربوا'' جاری ہے اِن میں ایک قسم کی قدر و قیمت ہے اور اہمیت ہے۔وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر قدر و قیمت یا اہمیت ہے تو مطعومات کی ہے یا اثمان کی ہے۔مطعومات کی جو اہمیت ہے وہ تو ظاہر ہے۔جو چیزیں کھائی جاتی ہیں اور انسان اُن کو بطورِ غذا استعمال کرتا ہے اُن چیزوں پر انسانی زندگی کا انحصار ہے اور انسان کی بقا کا انحصار ہے۔اَب وہ چیزیں جن پر انسان کی زندگی اور بقا کا انحصار ہے اُن سے احتراز کرنا اور اُن سے بچنا انسان کو بالکل مشکل نظر آتا ہے۔اور انسان کی نگاہ میں ان چیزوں کی اہمیت بالکل ظاہر ہے۔

جہاں تک اثمان کا تعلق ہے یعنی سونے اور چاندی کا تو شافعیہ کہتے ہیں کہ ظاہر بات ہے کہ سونا اور چاندی ذریعہ تبادلہ ہے۔زرِ تبادلہ بھی ہے اور سونے اور چاندی کے ذریعے ایک

Marfat.com

انسان ان تمام ضروریاتِ زندگی کو خرید سکتا ہے اور حاصل کر سکتا ہے۔ آرام و راحت سے رہ سکتا ہے۔ اِسی لئے شافعیہ نے کہا کہ ''طعم'' اور ''ثمنیت'' ربو' کی حرمت کے لئے علت ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ان چیزوں سے تو انسان روزی حاصل کرتا ہے اور بوقتِ ضرورت ان کو ذخیرہ بھی کیا جاتا ہے۔ اَب وہ چیزیں جن پر ایک انسان کی بقا کا انحصار ہے ایک انسان کی زندگی کا انحصار ہے اَب اُن چیزوں کی قدر و قیمت اور اہمیت تو ظاہر ہے لیکن وہ چیزیں جو تھوڑی مدت کے بعد پھر سڑ جاتی ہیں اور خراب ہو جاتی ہیں، تو ایسی چیزیں انسان کی زندگی میں کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتیں۔ یعنی یہ دودوھ اور لسی وغیرہ، یہ معمولی چیزیں ہیں اور ایسی معمولی چیزیں کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتیں۔

اگر اللہ تعالیٰ کا منشاء اِس قسم کی معمولی چیزوں میں ''ربو'' کو حرام قرار دینا ہوتا تو اس قدر شدید تنبیہات کی ضرورت نہ تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اُن مطعومات کے بارے میں ممانعت ربو' کی کر رہے ہیں جن پر انسانی زندگی کا انحصار بھی ہے اور بوقتِ ضرورت اُن کو ذخیرہ بھی کیا جا سکتا ہے۔ مالکیہ اسی بنا پر فرماتے ہیں کہ اِس کی جو علّت ہے وہ علّت اقتیات و اذّخار ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ سب سے زیادہ ہم نے یہ دیکھنا ہے کہ ہم اِس نص کی طرف دیکھیں اور حضور ﷺ کی اِس حدیث کو ہم دیکھیں کہ اِن میں کیا اشارات ہیں؟ کن علل اور کن اوصاف کی طرف اشارات ہیں؟

وہ علل جن کا تعین حضور ﷺ کے اشارات کے ذریعے سے ہو سکتا ہے وہی علل حقیقت میں ''ربو'' کی حرمت کے لئے علل ہوں گے اور اُن کے مقابلے میں ہم اِس قسم کے عقلی دلائل کو اہمیت نہیں دے سکتے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہاں پر اس حدیث میں اِس کا ذکر بھی ہے۔

''الحنطة بالحنطة و الشعير بالشعير و التمر بالتمر و الملح بالملح و الفضة بالفضة و الذهب بالذهب مثلاً بمثل، يداً بيداً و الفضل ربو''

اَب یہاں چار چیزوں کے ساتھ کیلاً بکیل ہے۔ اور دو چیزوں کے ساتھ وزناً بوزن کا

Marfat.com

تذکرہ ہے۔ نبی ﷺ نے اپنے ارشاد کے ذریعے اِس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ''ربٰو'' کی حرمت کی جو علت ہے اُن میں سے ایک چیز تو یہ ''کیل اور وزن'' ہے۔ اِس لئے کہ چار چیزوں کے ساتھ کیل کا تذکرہ ہے اور دو کے ساتھ وزن کا تذکرہ ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ تم گندم کو گندم کے بدلے میں بیچو کیلٍ بکیلٍ یعنی پیمانہ بہ پیمانہ۔

دوسری چیز یہ ہے کہ نبی ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا کہ

''**الحنطة بالحنطة**'' گندم کو گندم کے بدلے میں بیچو۔''**الشعير بالشعير**'' جو کو جو کے بدلے میں بیچو۔اَب اِس میں حکمت اور مصلحت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے اِن چھ اشیاء کا تذکرہ کیا اور اِن کے تبادلے کے متعلق فرمایا کہ ان کو جب تم بیچو ان کی جنس کے بدلے میں''**والفضل ربو**''

ایک اور حدیث میں حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ

''**اذاختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم اذا كان يداً بيدٍ**''

جب دو، عین مختلف ہو جائیں یعنی دو مختلف اجناس ہوں تو تم ہر ایک کو دوسرے کے بدلہ میں بیچ سکتے ہو جب کہ وہ ہاتھ پر ہاتھ ہو، نقد پر نقد ہو۔ جہاں جنس مختلف ہوتی ہے یعنی جنس ایک نہیں رہتی وہاں تفاضل بھی جائز ہوتا ہے۔جیسا کہ نبی ﷺ کی اِس حدیث سے معلوم ہوتا ہے۔اِس حدیث کے اپنے اشارات اِس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ حرمت ربو کی علت قدر اور جنس ہونی چاہیئے۔

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ یہاں دو چیزیں ہیں۔ایک تو ہے حقیقتِ ربو اور دوسری ہے شبہ ربو۔ربو تو کہتے ہیں تفاضل کو یعنی زیادتی کو، اگر قدر اور جنس دونوں موجود ہیں تو وہاں حقیقتاً یہ تفاضل اور یہ زیادتی حرام ہے چاہے نقد نقد کیوں نہ ہو۔

مثال کے طور پر اگر ہم گندم کے بدلے میں بیچیں، جو کو جو کے بدلے میں بیچیں۔کھجور کو کھجور اور نمک کو نمک کے بدلے میں بیچیں۔اَب یہاں اگر ایک طرف میں کچھ اضافہ ہو تو یہ اضافہ قطعاً حرام ہے۔اِس لئے کہ یہاں دونوں صفات موجود ہیں۔یعنی جنس بھی ہے

Marfat.com

جنس کا بیع جنس کے ساتھ اور وہاں قدر بھی ہے۔تو جہاں قدر اور جنس دنوں موجود ہوں وہاں تفاضل حرام ہوگا یعنی ایک طرف کا اضافہ حرام ہوگا۔لیکن ان میں سے اگر ایک چیز ہے اور ایک نہیں ہے یعنی جنس نہیں ہے لیکن قدر موجود ہے یعنی ہم جو بیچتے ہیں گندم کے بدلے، کھجور بیچتے ہیں جو کے بدلے، کھجور بیچتے ہیں نمک کے بدلے۔اَب یہاں کیل تو ہے لیکن جنس نہیں ہے۔

نبی علیہ ﷺ نے فرمایا کہ

''اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم اذا کان یدً بیدٍ''

جب دونوں جنسیں مختلف ہو جائیں تو آپس میں تبادلہ کرو جس طریقے سے بھی ہو جب کہ وہ بالکل نقدا نقد سودا ہو۔فرض کیجئے اگر جنس ہے لیکن کیل نہیں ہے یا وزن نہیں ہے مثال کے طور پر ایک مٹھی گندم ہے، یہ ہم بیچتے ہیں اور دو مٹھی حاصل کرتے ہیں۔ایک انڈے کے بدلے میں دو انڈے حاصل کرتے ہیں یا ایک پیسے کے بدلے میں دو پیسے حاصل کرتے ہیں۔ایک اخروٹ کے بدلے میں دو اخروٹ حاصل کرتے ہیں۔تو اِس قسم کی بیع میں بھی ربوٰ کی صورت نہیں ہے، تفاضل جائز ہے۔اِس لئے کہ یہاں اگرچہ جنس موجود ہے لیکن کیل نہیں ہے اور وزن نہیں ہے یعنی نہ اس کو تولا جاتا ہے اور نہ پیمانے کے ذریعے دیا جاتا ہے۔اِسی طریقے سے ایک انڈے اور ایک مٹھی گندم کی مثال ہے۔یہ حنفیہ کا مسلک ہے۔اور اگر اِن میں سے ایک صفت ہے اور ایک نہیں ہے تو تفاضل تو جائز ہے لیکن یہاں قرض نہیں ہوسکتا۔فرض کیجئے کہ اگر ہم ایک مٹھی گندم دیتے ہیں اور دوسرے سے کہتے ہیں کہ وہ دو ماہ کے بعد دو مٹھی گندم دے گا تو یہ حرام ہے یعنی یہ ربوٰ النسیہ ہے اور یہ حرام ہے۔ایک تو ہے ربوٰ الفضل اور ایک ہے ربوٰ النسیہ۔اِس لئے کہ ایک نقد ہے اور ایک ہے گویا کہ میعاد۔اس میں اگرچہ حقیقتاً تفاضل نہیں ہے لیکن شبہ تفاضل موجود ہے۔تو اَب شبہ تفاضل، یہ بھی ایسا ہے گویا **''النقد خیر من النسیة''** یعنی نقد میعاد سے بہتر ہے۔تو اِس شبہ کے رد کے لئے یہ کافی ہے کہ اِن دو علتوں میں سے کوئی ایک علت موجود ہو۔

لیکن حقیقتِ ربوٰ کی حرمت کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ دونوں علتیں موجود ہوں۔یعنی قدر بھی موجود ہو اور جنس بھی موجود ہو۔

Marfat.com

۴۔ متشابہ کی تعریف

متشابہ اُس کلام کو کہتے ہیں کہ جس سے مراد مخفی ہو اور اِس طریقے سے مخفی ہو کہ بالکل سرے سے یہ اُمید نہ ہو کہ اس دنیا میں یہ مراد بھی واضح ہو گی۔ اِس مراد کے واضح ہونے کی سرے سے اُمید ہی منقطع ہو یعنی متکلم نے سرے سے اس دنیا میں اُس کا بیان ہی نہ کیا ہو، اِسے متشابہ کہتے ہیں۔

متشابہ کا حکم

متشابہ کا حکم یہی ہے کہ ہم مجمل طور پر یہ اعتقاد کریں گے کہ اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے متشابہ سے، وہ حق ہے۔ لیکن ہم خصوصی طور پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ اللہ تعالیٰ کی مراد کیا ہے اور کیا نہیں ہے۔ ہم عمل سے توقف کریں گے اِس لئے کہ عمل تو علم پر موقوف ہے۔ جب ہمیں متعین طور پر یہ معلوم نہیں کہ متشابہ سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے تو عمل تو کر نہیں سکتے۔ عمل سے تو ہم اپنا ہاتھ روک لیں گے لیکن اجمالی طور پر ہمارا اعتقاد یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی اِس سے جو مراد ہے وہ حق ہے، تو یہ متشابہ ہے۔

متشابہ کی تین اقسام وہ متشابہ کے احکام ہیں۔

اَب خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ ان میں جو ترتیب ہے وہ وہی ترتیب ہے جو ظاہر، نص، مفسّر اور محکم میں ہے۔ جس طرح ظاہر میں ظہور کا ادنیٰ درجہ ہے تو خفی اُس کے مقابلے میں ہے اور اُس میں خفا کا ادنیٰ درجہ ہے۔ نص میں ظہور ظاہر کے مقابلہ میں زیادہ ہے تو مشکل میں خفا خفی کے مقابلے میں زیادہ ہے۔ مفسّر میں تو اُس سے بھی زیادہ ظہور ہے، تو مجمل میں مشکل سے بھی زیادہ خفا ہے اور محکم وہ ظہور میں بہت زیادہ اعلیٰ مرتبہ رکھتا ہے، تو اِسی طرح متشابہ خفا میں اعلیٰ مرتبہ رکھتا ہے۔

اَب گویا خفی ظاہر کے مقابلے میں اور مشکل نص کے مقابلے میں اور مجمل مفسر کے مقابلے میں اور متشابہ محکم کے مقابلے میں ہے۔ یہاں دوسری تقسیم مکمل ہوگئی۔

Marfat.com

متشابہ کی قسمیں

متشابہ کی تین قسمیں ہیں۔

ا۔ متشابہ صرف لفظ کے اعتبار سے۔متشابہ باعتبار لفظ کی مثال جیسے یزفون، العین۔

۲۔ متشابہ باعتبار معنی۔متشابہ باعتبار معنی کی مثال جیسے صفاتِ الٰہی اور اوصاف قیامت۔

۳۔ متشابہ باعتبار لفظ ومعنی۔متشابہ باعتبار لفظ ومعنی کی مثال جیسے

ا۔ اقتلو المشر کین ۔کیت یعنی وزن کے اعتبار سے متشابہ ہے۔

ب۔ فانکحوا ما طاب لکم من النساء۔کیفیت کے اعتبار سے متشابہ ہے کہ نکاح کا حکم وجوب کے لئے ہے یا استحباب واباحت کے لئے۔

ج۔ ناسخ ومنسوخ جیسے اتقو اللہ حق تقاتہ۔زمان کے اعتبار سے متشابہ ہے۔

د۔ ولیس البر بان تاتو البیوت من ظھورھا۔مکان اور پس منظر کے اعتبار سے متشابہ ہے۔

ہ۔ نماز ونکاح شروط صحت وفساد کے اعتبار سے متشابہ ہیں۔

پھر متشابہ کی مراد کو سمجھنے کے اعتبار سے اس کی تین قسمیں ہیں۔

ا۔ وہ متشابہ جس کی مراد کو سمجھنا کسی انسان کے لئے ممکن نہیں۔جیسے حروف مقطعات کا علم، قیامت کے قائم ہونے کا وقت وغیرہ۔

۲۔ وہ متشابہ جس کی مراد کو سمجھنا انسان کے لئے ممکن ہے جیسے مشکل الفاظ، مغلق احکام۔

۳۔ وہ متشابہ کہ راسخین فی العلم اس کی مراد معلوم کر سکتے ہیں۔لیکن عام لوگوں کے لئے ممکن نہیں ہوتا۔

مندرجہ بالا بحث کا تعلق علوم قرآن یا اصول تفسیر سے ہے۔جہاں تک اصول فقہ کا تعلق

Marfat.com

ہے، اس کے لئے متشابہ کی دو ہی قسمیں ہیں جن کا ذکر پہلے بیان کیا جا چکا ہے یعنی نمبر ا اور نمبر ۳۔ ان کا ذکر بھی بعض اہلِ علم نے کیا ہے، بعض نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ اس لئے حضرت شیخ نے اصولِ فقہ کے لیکچر میں اگر تفصیل بیان نہیں کی تو یہ ضروری نہیں۔

مندرجہ بالا دو قسموں کا ذکر حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ نے تفسیر معارف القرآن میں اِن الفاظ میں کیا ہے۔

''متشابہ ان آیات کو کہتے ہیں کہ جن کی مراد اور معنی کے معلوم اور متعین کرنے میں کسی قسم کا اشتباہ اور التباس واقع ہو جائے اور چونکہ اشتباہ اور تشابہ ایک امر اضافی ہے۔ جس کے درجات اور مراتب ہیں۔ اس لئے متشابہ کی دو قسمیں ہیں۔

ایک متشابہ تو وہ ہے جس کی مراد معلوم ہونے کی نہ تو امید ہی باقی رہی ہو اور نہ اس کی مراد معلوم ہونے کا کوئی ذریعہ اور امکان ہو۔ جیسے مقطعات قرآنیہ الم۔ المر۔ طسم وغیرہ وغیرہ۔ نہ لغت سے ان کے معنی معلوم ہو سکتے ہیں اور نہ شریعت نے ان کے معنی بیان کئے ہیں۔ اور دوسری قسم متشابہ کی یہ ہے کہ

آیت میں اجمال اور ابہام یا اشتراک لفظی کی وجہ سے اُس کی مراد میں اشتباہ پیش آ گیا ہو۔ متشابہ کے یہ معنی اصطلاحی، مجمل اور موول کو بھی شامل ہیں۔ پس اگر آیت میں متشابہات سے پہلے معنی مراد لئے جائیں تو اس معنی کو متشابہ کی مراد سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی کو معلوم نہیں۔

اور اگر متشابہات کے دوسرے معنی مراد لئے جائیں تو اس معنی کے اعتبار سے متشابہات کے معنی اور تاویل، راسخین فی العلم کو بھی بقدر اپنے علم اور فہم کے معلوم ہو جاتے ہیں۔ اگر چہ اصل کنہ اور حقیقت اور پوری کیفیت اللہ ہی کو معلوم ہوتی ہے۔ لیکن راسخین فی العلم جب محکمات کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اور خداداد علم وفہم سے ان میں غور وفکر کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے جتنی تاویل اور معنی ان پر واضح کرنا چاہتے ہیں اتنی معنی اور تاویل اُن پر واضح فرما دیتے ہیں۔ اور متشابہ کی قسم اوّل کو اصطلاح میں متشابہ حقیقی کہتے ہیں۔ اور متشابہ کی قسم ثانی کو متشابہ اضافی کہتے ہیں۔''

(متشابہ ـــ اقتباس از معارف القرآن)

Marfat.com

''ثم المتشابه علیٰ نوعین۔ نوع لا یعلم معنا ہ اصلاً
کالمقطعات فی اوائل السور مثل آلم حم فانها یقطع کل
کلمة منها عن الآخر فی التکلم ولا یعلم معنا ہ لانه یوضع فی
کلام العرب لمعنی ما الا لغرض الترکیب و نوع یعلم معنا ہ
لغة لکن لا یعلم مراد الله تعالیٰ لان ظاهره یخالف المحکم
مثل قوله تعالیٰ یدالله و وجه الله والرحمن علی العرش استوی
ووجوه یومئذٍ ناضرة الیٰ ربها ناظرة وامثاله ویسمی هذہ
ایات الصفات۔''

(اقتباس۔نورالانوار از مّلا جیون)

توضیحی اضافہ۔ از حافظ محمد عارف

Marfat.com

کتاب اللہ کی تیسری تقسیم

(حقیقت ومجاز)

Marfat.com

کتاب اللہ کی تیسری تقسیم

حقیقت اور مجاز

حقیقت کی تعریف

اگر ایک لفظ ایک ایسے معنی میں مستعمل ہے، جس معنی کے لئے وہ لفظ متعین اور موضوع کیا گیا ہے اُس اصطلاح میں جس اصطلاح کے اعتبار سے متکلم اور مخاطب کے درمیان گفتگو جاری ہے تو یہ لفظ اس معنی میں حقیقت ہے۔

مجاز کی تعریف

اور اگر ایک لفظ ایک ایسے معنیٰ میں مستعمل ہے جس معنی کے لئے وہ لفظ متعین اور موضوع نہیں کیا گیا ہے اُس اصطلاح میں جس اصطلاح کے اعتبار سے متکلم اور مخاطب کے درمیان آپس میں گفتگو جاری ہے۔ یہ مجاز کہلاتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے۔

حقیقت اور مجاز کے لحاظ سے بحث کے چار پہلو

۱۔لغت ۲۔ عرف عام ۳۔ شریعت ۴۔عرفِ خاص

متکلم اور مخاطب کے درمیان گفتگو کبھی لغت کے اعتبار سے اور کبھی عرف، عام کے اعتبار سے ہوتی ہے۔

یعنی عرف عام اور عرف روائت کے اعتبار سے متکلم کلام کرتا ہے اور الفاظ کا استعمال کرتا ہے۔ کبھی کبھی متکلم اور مخاطب کے درمیان گفتگو شریعت کی اصطلاحات کے پیشِ نظر ہوتی ہے اور کبھی اِن کے درمیان گفتگو شریعت کی اصطلاحات کے علاوہ کسی اور عرفِ خاص اور کسی دوسری اصطلاح کی بنا پر ہوتی ہے۔ مثلاً ان کے درمیان گفتگو متکلمین کی اصطلاحات میں ہو جاتی ہے۔ کبھی فلاسفہ کی اصطلاحات استعمال میں لائی جاتی ہیں اور کبھی علمائے اہلِ عربیت کی اصطلاح میں ہوتی ہے۔

Marfat.com

حقیقتِ لغویہ

اگر ایک لفظ مستعمل ہو ایسے معنی میں، جس کے لئے اُس لفظ کو متعین اور وضع کیا گیا ہو لغت میں اور متکلم اور مخاطب کے درمیان بھی گفتگو لغت کے اعتبار سے ہو رہی ہو، اِس لفظ کا اِس معنی میں استعمال حقیقتِ لغویہ کہلاتا ہے۔

مجازِ لغوی

اور اِسی اصطلاح کے اعتبار سے اگر یہ لفظ ایسے معنی میں استعمال ہو جائے، جس معنی کے لئے یہ لفظ لغت میں متعین اور موضوع نہیں کیا گیا لیکن معنی موضوع لہ کے ساتھ اِس معنی کی کچھ مناسبت اور علاقہ ہے تو ایسے لفظ کو ہم مجاز لغوی کہیں گے۔

حقیقتِ عرفیہ

اور اگر کوئی لفظ عرفِ عام کے لحاظ سے کسی معنی کے لئے وضع اور متعین ہے۔ اور متکلم اور مخاطب کے درمیان گفتگو بھی عرفِ عام کے لحاظ سے ہو تو یہ لفظ جو مستعمل ہے اپنے معنی موضوع لہ میں تو اِسے ہم حقیقتِ عرفیہ کہیں گے۔

مجازِ عرفی

اور اگر اِسی اصطلاح کے اعتبار سے یہ لفظ دوسرے معنی میں مستعمل ہو، جس کے لئے یہ لفظ عرف عام میں متعین اور موضوع نہیں کیا گیا تو اِس لفظ کو ہم مجازِ عرفی کہیں گے۔

حقیقتِ شرعیہ

اگر ایک لفظ اصطلاح شریعت میں ایک معنی کے لئے موضوع اور متعین کیا گیا ہے اور گفتگو بھی متکلم اور مخاطب کے درمیان اصطلاحِ شریعت کے اعتبار سے ہے۔ اب اگر یہ لفظ اسی موضوع لہ میں مستعمل ہے تو اِسے حقیقتِ شرعیہ کہیں گے

مجازِ شرعی

اور اگر یہ لفظ اِسی اصطلاح کے اعتبار سے مستعمل ہے کسی اور معنی میں، جس کے لئے شریعت میں یہ لفظ موضوع اور متعین نہیں کیا گیا ہے تو یہ لفظ مجاز شرعی کہلائے گا۔

Marfat.com

حقیقت اصطلاحیہ

اگر یہ لفظ ایک خاص اصطلاح کے اعتبار سے مثلاً منطقیین یا فلاسفہ کی اصطلاحات، تو اُس خاص اصطلاح کے اعتبار سے شریعت کے ماسوا اگر یہ لفظ کسی معنی کے لئے وضع اور متعین کیا گیا ہے تو اسی معنی میں اِس لفظ کا استعمال حقیقتِ اصطلاحیہ کہلاتا ہے۔

مجازِ اصطلاحی

اور کسی دوسرے معنی میں اس کا استعمال مجازِ اصطلاحی کہلاتا ہے۔

اس ترتیب سے یہ حقیقت ہمارے سامنے آتی ہے کہ حقیقت اور مجاز کی چار چار اقسام ہیں۔یعنی حقیقت لغوی، حقیقتِ عرفی، حقیقتِ شرعی اور حقیقتِ اصطلاحی

اور اسی طرح مجاز کی یہ چار اقسام ہیں۔

یعنی مجاز لغوی، مجاز عرفی، مجاز شرعی اور مجازِ اصطلاحی

مجاز کی تعریف

یہ لفظ ایک ایسے معنی کے لئے مستعمل ہے جو اس لفظ کا معنی موضوع لہ نہیں ہے۔یعنی یہ لفظ اِس اصطلاح کے اعتبار سے جس اصطلاح کے اعتبار سے گفتگو ہے، اِس معنی کے لئے متعین اور موضوع نہیں کیا گیا۔

یہ ضروری ہے کہ یہ معنی، معنی موضوع لہ کے ساتھ کوئی خاص علاقہ رکھتا ہو اور اِن کے درمیان کوئی خاص مناسبت ہو۔

بغیر کسی علاقے اور بغیر کسی مناسبت کے یہ صحیح نہیں ہے کہ اس لفظ کو ہم جس معنی میں بھی چاہیں، استعمال کریں بلکہ معنی مجازی اور معنی لغویہ حقیقی کے درمیان کوئی علاقہ اور کوئی مناسبت ہونی چاہیئے۔

ایک تو اُن کے درمیان علاقہ ہونا چاہیئے اور دوسری چیز یہ ہے کہ کوئی ایسا قرینہ ہونا چاہیئے کہ جس کے پیشِ نظر اُس لفظ کا معنی حقیقی مراد نہ لیا جا سکتا ہو اور اُس قرینے کے پیشِ نظر معنی مجازی متعین ہو۔

Marfat.com

اور تیسری چیز یہ ہے کہ یہ بھی ضروری ہے کہ آخر وہ کیا نکتہ ہے، وہ کیا غرض ہے کہ یہاں پر ایک ایسا لفظ نہ لایا گیا جو اِس معنی مراد پر حقیقت کے اعتبار سے دلالت کرتا ہو بلکہ اُس مقام پر ایک ایسے لفظ کو لایا گیا جو اُس مراد پر بطریقِ مجاز دلالت کرتا ہو۔

مثال

"رايت اسداً يرمى"

کہ میں نے ایک ایسے شیر کو دیکھا جو تیر اندازی کرتا رہتا ہے۔

ظاہر بات ہے کہ یہاں پر لفظِ "اسد" کا استعمال حیوان شجاع کے معنوں میں ہوا ہے۔ یعنی بہادر آدمی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اور بہادر آدمی کا معنی لفظِ اسد کے لئے موضوع لہ نہیں ہے۔

اَب یہاں پر تین اہم باتوں کی ضرورت ہے۔

علاقہ اور مناسبت

پہلی چیز یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان مناسبت اور علاقہ کیا ہے۔ کس مناسبت کے اعتبار سے لفظِ اسد کا استعمال ایک دلیر اور بہادر آدمی میں ہوا ہے؟ بہادر آدمی اور اسد کے درمیان "علاقہ تشبیہ" ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ شیر اور دلیر آدمی کے درمیان جراءت اور بہادری "صفتِ مشترکہ" ہے۔ دلیری اِن کے درمیان ایک مشترک صفت ہے۔ اِسی مشترک صفت کی بنا پر یہاں لفظ "اسد" کا استعمال ایک شجاع اور دلیر آدمی کے لئے ہوا ہے۔

قرینہ

دوسری بات یہ ہے کہ وہ قرینہ، جس سے ہم یہ معلوم کرلیں کی یہاں "اسد" سے مراد معنی حقیقی نہیں ہے بلکہ "اسد" سے مرامعنی مجازی ہے۔ وہ قرینہ "یرمی" کا لفظ ہے۔

میں نے ایک ایسے شیر کو دیکھا جو تیر اندازی کرتا ہے۔

ظاہر بات ہے کہ اسد کا حقیقی معنی یعنی شیر تیر اندازی نہیں کرسکتا۔ اِس سے یہ معلوم ہوا کہ یہاں اِس جملہ میں "اسد" سے مراد معنی مجازی ہے۔ اور وہ معنی مجازی "دلیر اور جراءت مند

Marfat.com

آدمی'' ہے جو تیر اندازی کرتا ہے۔

داعی

تیسری بات یہ ہے کہ اُس مراد کو تو ہم یوں بھی ظاہر کر سکتے تھے کہ

'' رایت رجلاً شجاعاً یرمی''

''میں نے ایک بہادر آدمی کو دیکھا کہ وہ تیر اندازی کرتا ہے''

اَب یہاں ''رجل شجاع'' کے بجائے لفظ ''اسد'' کا استعمال کیوں کیا گیا ہے؟ حالانکہ اگر ہم یہ ذکر کرتے کہ

'' رایت رجلاً شجاعاً یرمی ''تو کلام میں کوئی مجاز نہ ہوتا لیکن جب ہم نے ''رایت اسداً یرمی'' کہا تو کلام میں مجاز آ گیا۔ تو ہم نے حقیقت کی بجائے مجاز کا استعمال کیوں کیا؟ یہاں ایک نکتہ ہے اور وہ نکتہ ہے ''مبالغہ''۔

اگر ہم یہ کہتے کہ'' رایت رجلاً شجاعاً یرمی ''تو اِس کلام سے صرف یہ بات ثابت ہوتی کہ فی الجملہ اِس شخص کی جراءت اور دلیری ہے۔ لیکن یہ بات معلوم نہ ہوتی کہ وہ شخص کمال درجے کا دلیر اور بہادر ہے۔ لیکن جب ہم نے ''رایت اسداً یرمی'' کہا یعنی میں نے شیر دیکھا۔ تو اِس کلام سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس بہادر آدمی میں جراءت اور دلیری غیر معمولی درجے کی ہے۔ تو اَب یہ مجاز کا لانا ''غرضِ مقصود'' ہے۔ یعنی جو مقصد مجاز کے لانے سے حاصل ہوتا ہے، وہ حقیقت کے لانے سے حاصل نہیں ہوتا۔

مجاز میں تین چیزوں کی تلاش کی ضرورت ہو گی۔

ایک یہ کہ داعی کیا ہے؟

دوسرے یہ کہ قرینہ کیا ہے؟

اور تیسرے یہ کہ علاقہ اور مناسبت کیا ہے؟

مجاز کی تقسیم (علاقے کے اعتبار سے)

علاقہ کے اعتبار سے مجاز کی دو اقسام ہیں۔ استعارہ اور مجاز مرسل

Marfat.com

استعارہ

اگر ایک لفظ کا استعمال ایک معنی میں ہو جائے، معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان تشبیہ کا علاقہ ہو تو اِسے استعارہ کہا جاتا ہے۔

اِس کی مثال یہی ہے جو اوپر بیان ہو چکی ہے یعنی ''رایت اسداً یرمی''

مجازِ مرسل

اگر ایک لفظ کا استعمال ایک معنی میں ہو جائے اور ہم معنی حقیقی کو چھوڑ کر اِس لفظ کو معنی مجازی میں استعمال کر لیں اور پھر یہ بات کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان جو علاقہ ہے، وہ تشبیہ کے علاوہ کوئی دوسرا علاقہ ہے تو اِسے مجازِ مرسل کہتے ہیں۔

(واضح رہے کہ ''تشبیہ'' کے علاوہ علاقہ اور مناسبت کی چوبیس اقسام ہیں)

مجازِ مرسل کی مثالیں

مثال (جزو اور کل کا علاقہ)

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

'' اَوْ کَصَیِّبٍ مِّنَ السَّمَآءِ فِیْهِ ظُلُمٰتٌ وَّ رَعْدٌ وَّ بَرْقٌ۔ یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِیْۤ اٰذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ ط وَاللّٰهُ مُحِیْطٌۢ بِالْكٰفِرِیْنَ ۝ ''(البقرہ۔۱۹)

''یا پھر اِن مثال یوں سمجھو کہ آسمان سے زور کی بارش ہو رہی ہے اور اِس کے ساتھ اندھیری گھٹا اور کڑک اور چمک بھی ہے، یہ بجلی کے کڑاکے سن کر اپنی جانوں کے خوف سے کانوں میں انگلیاں ٹھونسے لیتے ہیں اور اللہ اِن منکرینِ حق کو ہر طرف سے گھیرے میں لئے ہوئے ہے''

اِس آئت میں ''یَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ'' یعنی وہ انگلیوں کو اپنے کانوں میں ٹھونس لیتے ہیں۔ اِس سے مراد کیا ہے؟ مراد ہے۔ ''یَجْعَلُوْنَ اَنَامِلَ اَصَابِعَهُمْ فِیْ اٰذَانِهِمْ'' وہ اپنی انگلیوں کے سروں کو کانوں میں ٹھونس لیتے ہیں۔

پوری انگلیوں کو تو وہ کانوں میں داخل نہیں کر سکتے، اِس لئے انگلیوں کے سروں کو کانوں

Marfat.com

میں داخل کرتے ہیں۔

اَب یہاں ذکرا صابعھم یعنی کل کا ذکر ہےاور مراد ہے جزو یعنی ذکر ہے اصابعھم کا اور مراد ہے انا ملھم ۔ یہاں ہم نے دیکھنا ہے کہ تین چیزیں کیسے پوری ہوتی ہیں۔

علاقہ یا مناسبت

جہاں تک اِس مثال میں علاقے اور مناسبت کا سوال ہے۔تو یہاں علاقہ کلیت اور جزویّت کا ہے۔ معنی حقیقی ''کل'' ہے یعنی پوری انگلی اور معنی مجازی ''جزو'' ہے یعنی انگلی کا سرا۔ یہاں علاقہ کل اور جزو کا ہے۔

قرینہ

اِس مثال میں ''قرینہ عقلیہ'' پایا جاتا ہے۔اِس لئے کہ اِس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پوری انگلیوں کو اپنے کانوں میں ٹھونسنا محال ہے۔

داعی

جہاں تک داعی کی بات ہے تو اِس مثال میں یہ بات ہے کہ اگر ہم یہ کہتے
''یجعلون انامل اصابعھم فی اذانھم''
تو یہ کلام حقیقت ہوتا۔اَب اصابعھم کہا گیا ہے تو یہ مجاز ہے۔

مجاز کے اختیار کرنے میں نکتہ

اِس مجاز کے اختیار کرنے میں نکتہ کیا ہے؟ تو وہ نکتہ ''کمالِ بزدلی کا مظاہرہ'' ہے۔یعنی یہ لوگ اِس قدر ڈرپوک اور بزدل ہیں کہ اِن کے بس میں اگر ہوتا تو وہ پوری انگلیوں کو بھی اپنے کانوں میں ٹھونس لیتے۔لیکن یہ بات اِن کے بس میں نہیں، اِس لئے یہ بیچارے اپنی انگلیوں کے سروں کو اپنے کانوں میں ٹھونس رہے ہیں۔

اَب اِس مثال میں کل اور جزو کا جو علاقہ ہے، اُسے مجازِ مرسل کہیں گے۔

مثال (حال اور محل کا علاقہ)

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

Marfat.com

''خُذُوْا زِیْنَتَکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِدٍ''(الاعراف۔۳۱)

''ہر عبادت کے موقع پر اپنی زینت سے آراستہ رہو''

یہاں زینت کا ذکر ہے اور مراد ''محلِ زینت'' ہے یعنی کپڑوں کو پہن لو۔

علاقہ

اِس مثال میں ''حال اور محل'' کا علاقہ ہے۔ یہاں ذکر حال کا ہے اور ارادہ محل ہے۔
عند کل مسجد میں ذکر ''مسجد'' کا ہے اور مراد ''نماز'' ہے۔ اِس لئے کہ مسجد محل ہے اور صلوٰۃ حال ہے۔

اِس مقام پر ذکر الحال وارادۃ المحل ہے اور دوسرے مقام پر ذکر المحل وارادۃ الحال ہے۔

یہاں مجاز میں جو علاقہ ہے وہ ''علاقہ حلول'' ہے۔ یعنی کہیں محل کا ذکر ہے تو ارادہ حال ہے۔ کبھی حال کا ذکر ہے تو محل کا ارادہ ہے۔

مثال (سبب اور مسبب کا علاقہ)

اِسی طرح معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان جو علاقہ ہوتا ہے۔ وہ سبب اور مسبب کا ہے۔ مثلاً

ایک عربی شاعر کہتا ہے

اذا نزلت سماءُ بارضِ قوم

رعیناہ وان کانوا غضابیٰ

جس وقت یہ آسمان کسی قوم کی زمین پر نازل ہوتا ہے

تو ہم سماء کو کھلا دیتے ہیں اپنی بھیڑ بکریوں کو

اِس مقام پر ''سماء'' سے مراد بارش ہے۔ اور دوسرے مقام پر سماء سے مراد وہ چیز ہے جو اس کے ذریعے اُٹھتی ہے یعنی گھاس وغیرہ۔

اَب یہ دونوں معنی مجازی ہیں۔ ''وان کانوا غضابیٰ'' اگر وہ بہت غضب ناک ہوں تو کسی کی غضب ناکی کی پروا نہیں کرتے۔

Marfat.com

اَب یہاں سماء سے مراد بارش ہے۔ یہ اِس اعتبار سے ہے کہ سماء ''محل'' ہے یعنی بادل وغیرہ ''محل'' ہے۔ اور بارش ''حال'' ہے۔

تو یہاں ذکرِ محل ہے اور ارادہ حال ہے۔ اِسی طرح بارش کا ذکر ہے اور مراد ہے وہ چیز جو بارش سے اُگتی ہے۔

یہاں اِس مثال میں علاقہ ''سبب اور مسبب کا عَلاقہ'' ہے۔

داعی

شاعر نے کہا ہے کہ

نزلت سماء بارض قوم اور یہ نہیں کہا کہ نزلت مطرا بارض قوم

اس طرض شاعر نے ''مبالغہ'' پیدا کیا ہے۔ گویا اتنی بارش، اتنی بارش ہوگئی کہ بس آسمان پھٹ پڑا اور گر پڑا۔ تو کمالِ مبالغہ کی بناپر شاعر نے ''نزلت سماء بارض قوم'' کہا ہے۔

اِس قسم کے بے شمار علاقے ہیں۔ جو معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان واقع ہوتے رہتے ہیں۔

اصولیین کے نزدیک مجاز کی تقسیم

اصولیین مجاز کو صرف دو اقسام میں تقسیم کرتے ہیں۔

۱۔ علاقہ صوری

۲۔ علاقہ تشبیہ

اگر ہم ایک لفظ کو معنی مجازی میں استعمال کریں تو ضرورت اِس بات کی ہے کہ معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان اتصال ہو۔ یعنی معنی مجازی، معنی حقیقی سے متصل ہو، مرتبط اور مناسب ہو۔

یہ اتصال اور مناسبت دو قسم کی ہوگی

۱۔ اتصال اور مناسبتِ معنوی

۲۔ اتصال اور مناسبتِ صوری

Marfat.com

۱۔ اتصال معنوی

اِس کا مطلب یہ ہے کہ معنی حقیقی کی ذات اور معنی مجازی کی ذات کے درمیان ایک تیسری صفت ہو جو قدرِ مشترک کی حیثیت رکھتی ہو۔ اِسے ''اتصالِ معنوی'' کہا جاتا ہے۔ گویا معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان جو مناسبت اور اتصال ہے، وہ ایک تیسری صفتِ مشترکہ کے اعتبار سے ہے۔

۲۔ اتصالِ صوری

اس کا مطلب یہ ہے کہ معنی حقیقی کی ذات اور معنی مجازی کی ذات کے درمیان جو مناسبت ہے، وہ اِس اعتبار سے ہے کہ معنی حقیقی کی صورت اور ذات اور معنی مجازی کی صورت اور ذات کے درمیان آپس میں ایک دوسرے سے مناسبت ہے۔ یعنی ایک کی ذات دوسرے کی ذات کے مناسب ہے اور ایک کی ذات دوسرے سے مرتبط اور متصل ہے۔

اَب ربط اور مناسبت کے وہ سارے علاقے ہیں، جن کا ذکر کیا گیا ہے۔

اصولیین کے نزدیک ''اتصالِ معنوی'' کو استعارہ کہا جاتا ہے اور ''اتصالِ صوری'' کو مجازِ مرسل کہا جاتا ہے۔

۱۔ اتصالِ معنوی

اَب اصولیین یہ کہتے ہیں کہ دو شیئین جیسی ہیں، اُس طرح موجود ہیں تو اُن کے درمیان اتصالِ معنوی ہے۔ تو اُن کے درمیان ایک قدرِ مشترک کے اعتبار سے مناسبت ہے۔ یعنی تیسری صفت کے اعتبار سے مناسبت ہے۔ یہاں وہ کہتے ہیں کہ اِن میں وہ مراد لیں اور دوسری چیز کا ذکر کریں اور یہ چیز مراد لیں۔ اصولیین اِس کی مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں۔

مثال (کفالہ اور حوالہ)

ایک ہے کفالہ اور ایک ہے حوالہ

اَب کفالہ کا معنی حقیقی یہ ہے کہ ایک شخص اپنے آپ کو مضمون کی طرف سے اپنے آپ ذمہ دار ٹھہراتا ہے۔ اور یہ جو صاحب قرض ہے، صاحبِ دین ہے۔ اُسے حق لکھ دیتا ہے کہ آپ

Marfat.com

مطالبہ مضمون سے بھی کر سکتے ہیں جو مقروض ہے اور مجھ سے بھی مطالبہ کر سکتے ہیں۔تو کفالہ کی تعریف یہ ہے۔

''ھی ضم الذمة الی الذمة فی المطالبة''

یہ جو کفالت ہے یہ اپنے ذمے کو مضمون کے ذمہ کے ساتھ ملانا ہے مطالبے میں۔

تو کفالت اور ضمانت کے بعد گویا کہ جو صاحبِ دین اور صاحبِ حق ہے۔ وہ جس طریقے سے مضمون سے مطالبہ کرسکتا ہے، اِسی طرح کفیل اور ضامن سے بھی مطالبہ کرسکتا ہے۔ کفالے کا معنی حقیقی ہے۔

اَب کفالے میں یہ جو دین اور قرض ہے یہ مضمون کے ذمے سے کفیل اور ضامن کے ذمے تک منتقل نہیں ہوتا بلکہ دین اور قرض بدستور مضمون کے ذمے تو ہے لیکن صرف متعدد ہو گئے ہیں۔

صاحبِ حق کو بھی ایک قسم کی آزادی دے دی گئی، اِس کے لئے ایک قسم کی گنجائش پیدا ہوگئی۔ وہ کفیل اور ضامن سے بھی مطالبہ کرسکتا ہے اور مضمون سے بھی مطالبہ کرسکتا ہے۔

لیکن یہاں دین کا انتقال نہیں ہے۔ دین بدستور مضمون اور مقروض کے ذمے ہے۔

اَب دوسری صورت حوالہ کی ہے۔

مثلاً معروف شاہ صاحب کا فاروقی صاحب پر قرض ہے، اَب فاروقی صاحب کہتے ہیں۔ آپ مجھ سے کیا مانگتے ہیں، آپ جائیں ممتاز صاحب کے پاس، وہ آپ کو دے دیں گے۔

معروف شاہ صاحب نے کہا کہ بس ٹھیک ہے۔

اور ممتاز صاحب نے بھی اِس حوالے کو قبول کرلیا۔

تو حوالے میں دین منتقل ہوتا ہے۔ اس حوالے کو قبول کرنے کا معنی یہ ہے کہ گویا یہ دین فاروقی صاحب کے ذمے تھا جو منتقل ہو کر ممتاز صاحب کے ذمے آ گیا۔ اَب معروف شاہ صاحب کا فاروقی صاحب سے کوئی تعلق باقی نہیں رہا۔ ان کا تعلق اَب ممتاز صاحب سے ہو گیا۔ اس کے بعد ممتاز صاحب اس قرض کا مطالبہ فاروقی صاحب سے کر سکتے ہیں، لیکن معروف شاہ صاحب سے نہیں کر سکتے۔ گویا حوالے میں دین ایک ذمے سے دوسرے ذمے کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

Marfat.com

کفالے میں ''دین'' ایک ذمے سے دوسرے ذمے کو منتقل نہیں ہوتا، وہاں صرف مطالبے کا حق متعدد ہو جاتا ہے۔ صاحبِ دین کو اور صاحبِ قرض کو مطالبے کا حق مضمون سے بھی ہوتا ہے اور ضامن اور کفیل سے بھی ہوتا ہے۔ یہ تو اصل مسئلہ کی حیثیت تھی، جو واضح کر دی گئی۔

مثال

فرض کیا کہ ایک شخص نے کہا کہ میں کفیل ہوں اور میں ضامن ہوں۔ یعنی ممتاز صاحب نے معروف شاہ کو خطاب کرتے ہوئے کہا کہ میں فاروقی صاحب کی طرف کفیل ہوں لیکن اِس شرط کے ساتھ کہ آپ فاروقی صاحب سے مطالبہ نہیں کریں گے یعنی فاروقی صاحب آپ کے مطالبے سے بری ہوں گے۔ اِن احباب کے درمیان یہ کفالہ ہوا اور انہوں نے منظور کر لیا۔

فقہاء کہتے ہیں کہ یہ کفالہ حقیقت میں حوالہ ہے۔ ذکر تو کفالے کا ہے مگر اِس سے مراد حوالہ ہے۔ اِس لئے کہ حوالے کی حقیقت یہاں موجود ہو گئی۔ اَب مطالبہ تو اُس وقت میں معروف شاہ صاحب، فاروقی صاحب سے نہیں کر سکیں گے، جو ان کے ذمے پر دین باقی نہ رہے۔

معلوم ہوا کہ وہ دین ممتاز صاحب نے اپنے ذمے تو لے لیا۔ اس طرح واضح ہوا کہ یہ ذکر تو کفالے کا ہے اور مراد حوالہ ہے۔

اگر فاروقی صاحب، معروف شاہ صاحب سے کہیں کہ میں حوالہ کرتا ہوں کہ آپ جائیں ممتاز صاحب کے پاس اور اپنا مال لے لیں۔

تو معروف شاہ صاحب کہیں کہ میں اِس حوالے کو قبول کرتا ہوں اِس شرط پر کہ آپ بھی بری الذمہ نہیں ہوں گے بلکہ آپ سے بھی میں مطالبہ کر سکوں گا۔

فقہاء ایسی صورت حال میں یہ کہتے ہیں کہ یہ ذکر حوالے کا ہے لیکن حقیقت میں یہ حوالہ نہیں ہے بلکہ کفالہ ہے۔

حوالہ اور کفالہ میں صفتِ مشترک

بات یہ ہے کہ کفالہ اور حوالہ کے درمیان ایک تیسری صفت کی بنا پر اشتراک ہے۔

ایک تیسری صفت یہاں ایسی پائی جاتی ہے جو کفالہ اور حوالہ کے درمیان قدرِ مشترک ہے۔ اور وہ تیسری صفت کیا ہے؟

Marfat.com

اِسے ایک قسم کا وثیقہ کہیں گے۔ وثوق یعنی اعتماد کی صفت جو کفالہ اور حوالہ کے درمیان قدرِ مشترک ہے۔

ایک شخص جب ضامن بنتا ہے۔ تو وہ اِس لئے ضامن بنتا ہے کہ صاحبِ قرض یعنی صاحبِ دین کو یہ اعتماد حاصل ہو جائے کہ اس کا دین اور قرض ضائع نہیں ہوگا۔

اِسی طرح حوالے کی صورت میں بھی یہی صورتِ حال ہے۔

اس کا مقصد بھی یہی ہے گویا معروف شاہ صاحب کو اِس کا اطمینان ہو گیا کہ اُن کا قرض اور دین ضائع نہیں ہوگا بلکہ وصول ہوگا۔

یہ وثوق، اعتماد اور بھروسے کا پیدا کرنے کی صفت حوالے اور کفالے دونوں کے درمیان قدرِ مشترک ہے۔

اَب اِسی بنا پر کبھی کفالہ سے مراد حوالہ ہوتا ہے اور کبھی حوالے سے مراد کفالہ ہوتا ہے۔

فقہاء اِسی بنا پر کہتے ہیں کہ

''الکفالۃ بشرط براءۃ المضمون حوالۃ''

''کفالہ اُس شرط کے ساتھ کہ مضمون بری الزمہ ہوگا یہ حوالہ ہے۔ اور حوالہ اُس شرط کے ساتھ کہ حوالہ کرنے والا بری الذمہ نہیں ہوگا، یہ کفالہ ہے۔

یہ وہ مثال ہے، جس میں دونوں طرف مجاز اور استعارہ چلتے ہیں۔

ہم کفالے سے مراد حوالہ بھی لے سکتے ہیں اور حوالے سے مراد کفالہ بھی لے سکتے ہیں۔

مثال (اتصالِ صوری اور اُس کی اقسام)

۱۔ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان جو اتصال اور علاقہ ہے وہ علت اور معلول کا علاقہ ہو۔ یعنی اِن کے درمیان علت اور معلول کا تعلق ہو۔

۲۔ معین حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان جو اتصال اور علاقہ ہے، وہ سبب اور مسبب کا ہو۔

اَب علت اور معلول، سبب اور مسبب کے درمیان ایک فرق ہے، اور وہ فرق یہ ہے کہ علت کا مقصود اصلی ہے، وہ یہی حکم ہے۔

Marfat.com

یعنی اُس علت کی جو مقصودیت اور اُس علت کا جو اعتبار شارع کی نظر میں ہے۔ وہ اِسی وجہ سے ہے کہ اِس کے ذریعے سے یہ حکم ثابت ہو۔

اگر دو چیزوں کے درمیان علت اور حکم کا تعلق اور اتصال ہے۔

تو اصولیین کے نزدیک اِن میں سے ہر ایک، ایک اعتبار سے تابع ہے اور ایک اعتبار سے متبوع ہے۔

اِس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو حکم اپنے تشخص اور وجود کے لحاظ سے علت کو محتاج ہے۔ تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ علت عقل ہے، اِس لئے کہ وہ وجود کے اعتبار سے محتاج الیہ ہے۔ اور حکم فرع ہے، اِس لئے کہ وہ وجود کی حیثیت سے محتاج ہے۔

لیکن اگر ہم یہ دیکھیں کہ علّت شریعت کی نگاہ میں بذاتِ خود مقصود نہیں ہے۔ بلکہ یہ حقیقت میں ایک ذریعہ اور وسیلہ ہے اور حکم شریعت کی نگاہ میں بذاتِ خود مقصود ہے، تو مقصودیت کے اعتبار سے حکم اصل ہے اور علت اُس کے تابع ہے۔ لیکن تحقق اور وجود کے اعتبار سے علّت اصل ہے اور حکم اُس کے تابع ہے۔

اَب یہاں پر اصلیت اور قدریت دونوں جانبین ہر ایک یہاں پر من وجہ تابع ہے اور من وجہٍ متبوح ہے۔

اور اگر دو چیزوں کے درمیان اتصال اور تعلق سببِ نہی اور حکم کا ہے۔

سببِ نہی کا مطلب یہ ہے کہ اِس سبب کی مسئولیت اس حکم کے پیشِ نظر نہیں ہے۔

بلکہ سبب اور حکم کے درمیان ایک اور واسطہ ہے اور اُسی واسطے کے پیشِ نظر یہ سبب نظر شارع میں معتبر ہے۔ اور یہ جو حکم ہے، اس کا وجود تبعاً اور ضمناً ہے۔

''ذکر الاصل وارادہ التبع ہونا چاہیئے۔''

یہاں یہ حکم اپنے وجود کے اعتبار سے سبب کو محتاج ہے لیکن سبب اپنی مقصودیت کے اعتبار سے اِس حکم کو محتاج نہیں ہے۔ بلکہ سبب اپنی مقصودیت کے لحاظ سے اِس واسطے کا تابع ہے۔

یہاں سبب خالص اصل ہے اور یہ جو حکم ہے یہ خالص فرع ہے اور خالص تبع ہے۔

اصولیین کہتے ہیں کہ مجاز اور استعارے میں اِس چیز کی ضرورت ہے اور یہ ہونا بھی

Marfat.com

چاہیے یعنی

"ذکر الاصل و ارادة التبع"

کہ "ہم اصل ذکر یں اور ہمارا ارادہ تبع کا ہو"

اب علت اور حکم میں چونکہ ہر ایک من وجہ اصل ہے اور من وجہ تبع ہے۔ اس لئے یہاں دونوں طرف سے معاملہ چلتا ہے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ہم ذکر کریں علت کا اور ہماری مراد حکم پر ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حکم کا ارادہ کریں اور ہماری مراد علت ہو۔

اس لئے کہ ہر ایک من وجہ اصل ہے اور ہر ایک من وجہ تبع ہے۔ لیکن اگر دیکھا جائے تو درمیان میں اتصال سبب نہی اور حکم کا ہے۔ اب یہ تو ہوسکتا ہے کہ ہم سبب کا ذکر کریں اور ہماری مراد حکم ہو لیکن یہ نہیں ہوسکتا کہ ہم حکم کا تذکرہ کریں اور ہماری مراد سبب ہو۔

اصولیین یہ کہتے ہیں کہ

"فیجوز استعارة السبب للحکم لا الحکم للسبب"

کہ "سبب کا استعارہ حکم کے لئے صحیح ہے لیکن حکم کا استعارہ سبب کے لئے صحیح نہیں ہے"

لیکن یہاں جو چیز آئی ہے وہ یہ ہے کہ ان کے درمیان علت اور حکم کا تعلق ہو تو وہاں دونوں طرف سے استعارہ چلتا ہے۔" **و یجوز استعاوة علیة للحکم و الحکم للعلة"**

یہ بھی جائز ہے کہ ذکر علت کا ہے اور مراد حکم ہے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ ذکر حکم کا ہو اور مراد علت ہو۔

اب اس کی مثالیں آتی ہیں۔

اتصال صُوری کی دو اقسام

ا۔ اتصال علت اور حکم کے درمیان یعنی معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان جو علاقہ ہے۔ وہ علت اور معلول کا ہے۔

۲۔ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان جو علاقہ اور مماثلت یا اتصال ہے۔ وہ سبب

Marfat.com

محض اور حکم کا ہے۔

اگر معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان اتصال علت اور معلول کا ہے تو اِس صورت میں دونوں جانبین سے استعارہ صحیح ہے۔

یعنی یہ بات بھی صحیح ہوگی کہ ذکر ہے علت کا اور مراد ہے حکم اور یہ بھی صحیح ہوگا کہ ذکر ہے حکم کا اور مراد ہے علت۔

مثلاً اگر ایک شخص یہ کہے کہ ''ان اشتریت عبداً فھو حر''

اگر میں نے کسی غلام کو خرید لیا تو پس وہ آزاد ہے۔

اِس کے بعد اُس شخص نے آدھے غلام کو خریدا اور اِس کے بعد اِسی حصے کو بیچ ڈالا۔ پھر دوسرے نصف حصے کو خریدا۔

اَب اِس کا مطلب یہ ہے کہ اِس غلام کا آخری نصف حصہ آزاد ہو جائے گا۔ یہ اِس لئے کہ عرف میں جب اِس قسم کا وصف ذکر کیا جاتا ہے تو اِس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ بیع شرعی کا عقد واقع ہو جائے۔ یہ غلام تو خرید لیا جائے، چاہے وہ ایک ہی بار ہو یا یہ کہ آدھا غلام پہلے اور آدھا بعد میں خریدا جائے۔

اِس صورت میں غلام کا آخری نصف حصہ آزاد ہو جائے گا۔ لیکن اگر ایک شخص یہ کہے کہ ''ان ملکت عبداً فھو حر''

اگر میں کسی غلام کا مالک ہو گیا تو پس وہ آزاد ہے۔

اِس کے بعد اُس نے کسی غلام کے آدھے حصے کو خریدا، پھر اُس حصے کو بیچ دیا۔ اِس کے بعد دوسرے حصے کو خریدا۔ اب یہ دوسرا حصہ آزاد نہیں ہوگا۔ یہ اِس لئے کہ جب عرف میں ملکیت کا ذکر کیا جائے تو اِس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ میں پورے غلام کو ایک ہی بار آزاد کر دوں گا اگر وہ میری ملکیت میں آ گیا۔

ظاہر بات ہے کہ پورا غلام تو اُس کی ملکیت میں نہیں آیا یعنی پورا غلام اُس کی ملکیت میں جمع نہیں ہوا۔

اور عرف یہ ہے کہ ایک شخص پورے غلام کو خریدے۔ چاہے وہ ایک ہی دفعہ خریدے یا

Marfat.com

متفرق حصوں میں خریدے۔

ایک فقیہہ تھا اور اُس فقیہہ کا ایک خادم تھا جس کا نام ابو اسحاق تھا۔ جس وقت یہ فقیہہ اپنے طالب علموں کو یہ مسئلہ سمجھا رہا تھا تو اُس وقت یہ فقیہہ، ابو اسحاق کو بلاتے۔ اور اُس سے مخاطب ہو کر یہ کہتے کہ

اے ابو اسحاق! تم یہ بتاؤ کہ ''**هل ملكت مائتي درهم**''

کیا تم کبھی دو سو روپے کے مالک بھی ہوئے ہو؟

تو وہ جواب دیتا کہ لا (نہیں) میں تو کبھی دو سو روپے کا مالک نہیں ہوا۔

اِس کے بعد یہی عالم اُس غلام سے یہ پوچھتا کہ

''**هل اشتريت بمائتي درهم شيئاً**''

کبھی تو نے دو سو روپے کے ذریعے سے سودا طلب کیا ہے؟ یعنی کیا تو نے دو سو روپے کے ذریعے سے خریداری کی ہے؟ تو وہ جواب دیتا کہ ہاں کئی مرتبہ خریداری کی ہے۔

تو اس کے بعد وہ فقیہہ طالب علموں سے کہتا کہ یہ غلام بھی سمجھتا ہے کہ ملکیت کا لفظ جب عرفِ عرب میں استعمال ہوتا ہے تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ گویا یہ دو صد روپے میری ملکیت میں جمع نہیں ہوئے اور جب شریٰ کا لفظ آتا ہے تو اِس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اُس نے پوری عمر میں جب کبھی دو، دو یا چار چار روپے کا سودا خریدا ہے تو یہ شریٰ ہے۔

اس وجہ سے اگر ایک شخص یہ کہے کہ ''**ان اشتريت عبداً فهو حر**''

یعنی اگر میں نے کسی غلام کو خریدا تب وہ آزاد ہے۔ اِس کے بعد اُس نے آدھے غلام کو خریدا اور پھر اس آدھے حصہ کو بیچ کر دوسرے نصف حصہ کو خریدا۔ تو اِس طرح دوسرا نصف حصہ آزاد ہو جائے گا۔ لیکن اگر اُس کے الفاظ یہ ہیں کہ ''**ان ملكت عبداً فهو حر**'' یعنی ایسی صورت پیش آئی تو دوسرا نصف حصہ آزاد نہیں ہوگا۔

کیونکہ عرف میں ملکت عبداً کا مفہوم یہ ہے کہ پورے کا پورا غلام ملکیت میں آجائے۔ اور صورت مذکورہ میں پورا غلام اُس کی ملکیت میں جمع نہیں ہوتا۔

یہ تو شریٰ اور ملک کے معنی کی حقیقت واضح ہوئی۔

Marfat.com

فرض کیا کہ وہ شخص کہتا ہے کہ میں نے کہا تو تھا کہ ''ان ملکت عبداً فھو حر'' لیکن میری مراد ملک سے شریٰ تھی کہ اگر میں غلام کو خریدلوں گا تو پس یہ آزاد ہے۔تو اُس شخص کو اِس ارادے اور نیت میں سچا سمجھا جائے گا اور اُس کے غلام کا دوسرا آدھا حصہ آزاد ہو جائے گا۔

اور اگر اُس شخص نے کہا کہ ''ان اشتریت عبداً فھو حر'' اور اِس کے بعد اُس نے بیان دیا کہ میری مراد تو شریٰ سے ملکیت تھی۔لیکن اِس دوسری صورت میں اسلامی عدالت اُسے سچا قرار نہیں دے گی اس لئے کہ یہاں یہ شخص اپنے لئے فائدہ حاصل کررہا ہے اور یہ شخص یہ چاہتا ہے کہ جب میں یہ بیان دوں کہ میں نے شریٰ کا ذکر کیا ہے اور میری مراد ملکیت تھی۔

تو اِس طریقے سے غلام کا آدھا حصہ آزاد نہیں ہوگا۔چونکہ اِس بیان کے ذریعے سے اُسے فائدہ پہنچتا ہے تو اِس بیان میں وہ متہم ہے۔تو اسلامی عدالت میں کسی ایسے بیان کو قبول نہیں کیا جاتا جس میں تہمت کا فائدہ ہو۔لیکن یہ بات ضرور ہے کہ اگر یہ شخص اِس بیان میں سچا ہے تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک اِس کے ارادے کو معتبر قرار دیا جائے گا۔

کہ اگر تمہاری مراد یہی ہے تو غلام کا جو آخری نصف حصہ ہے، وہ آزاد نہیں ہوا۔

اَب یہاں یہ دیکھئے کہ شریٰ اور ملک کے درمیان جو تعلق ہے اور اُن کے درمیان جو ربط اور اتصال ہے، وہ علت اور حکم کا ہے۔اس لئے کہ شریٰ سے مقصودِ اصلی ثبوتِ مِلک ہے۔اِسی لئے اللہ تعالیٰ نے بیع اور شریٰ کو جائز قرار دیا ہے۔اور اِن کے ذریعے ملکیت کا انتقال ہوتا ہے۔بیع اور شریٰ سے پہلے ثمن میں اور بعد میں خریداری کی ملکیت بنے۔بیع اور شریٰ کے بعد وہ ملکیت منتقل ہوگئی فروخت کرنے والے کی طرف۔جو چیز مبیع ہے یعنی جس چیز کو بیچا جاتا ہے۔وہ مبیع پہلے بائع کی ملکیت تھی۔لیکن بیع اور شریٰ کے بعد اب مشتری اور خریدار کی ملکیت ہوتی ہے۔

تو بیع اور شریٰ کا جو عقد ہے، یہ ایک طاقت ہے جو شارع کا مقصود اصلی ہے۔وہ یہی انتقالِ ملکیت ہے۔

تو ملکیت کا حکم اور اِسی حکم کی خاطر بیع اور شریٰ کو مشروع کیا گیا اور ملک ہے حکم اِس بنا پر کہ یہ بیع اور شریٰ کے ذریعے سے ثابت ہوتا ہے۔

Marfat.com

یہاں استعارہ دونوں طرف سے چلتا ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ ذکر ہے شریٰ کا اور مراد ہے ملک اور یہ بھی صحیح ہے کہ ذکر ہے ملک کا اور مراد ہے شریٰ۔

لیکن اگر دو چیزیں ایسی ہیں کہ جن کے درمیان اتصال، ربط اور مناسبت سببِ محض اور حکم کا ہے۔ تو ایسی صورت میں ایک طرف تو استعارہ صحیح ہوگا اور دوسری طرف استعارہ صحیح نہیں ہوگا۔

یہ بات تو جائز ہوگی کہ ہم ذکر کریں سبب اور ارادہ کریں حکم کا، لیکن یہ بات صحیح نہ ہوگی کہ ہم ذکر کریں حکم کا اور ہمارا ارادہ ہو سبب کا۔

مثال

مثلاً ایک شخص اگر کسی عورت کے ساتھ نکاح کرتا ہے۔ اور انہوں نے درج ذیل الفاظ استعمال کیے۔ عورت نے کہا "**بعت نفسی علیک بالف درهم**" مرد نے کہا "**اشتریتک**"۔ بیع اور شریٰ کے الفاظ استعمال ہو گئے۔ یعنی عورت نے کہا میں نے اپنے آپ کو ایک ہزار روپے کے بدلے تیرے ہاتھ پر بیچ دیا۔ اور اُس شخص نے کہا کہ میں نے تجھے خرید لیا۔ اور اِس گفتگو سے دونوں کا ارادہ نکاح کا ہے۔

یہاں اس طرح نکاح ہو جائے گا۔ یہ اِس لئے کہ شریٰ سبب ہے اور اِس شریٰ سے جو مقصودِ اصلی ہے وہ ملکیتِ رقبہ ہے، ذات کی ملکیت ہے۔

لیکن ذات کی ملکیت کے ساتھ طبعاً، نکاح کی شرط ملکیت بھی ثابت ہوگئی۔ یعنی اگر ایک شخص ایک لونڈی خرید لے تو خریدنے کے بعد ذات کی ملکیت ثابت ہو سکتی ہے۔ اور ملکیت رقبہ کے ضمن میں یہ جو نکاح کی مناسب ملکیت ہے وہ ضمناً خود بخود ثابت ہو جائے گی۔

گویا ملکیتِ نکاح حکم ہے اور شریٰ سببِ محض ہے اور اِن کے درمیان ایک واسطہ ہے اور یہ واسطہ ہے ملکیت رقبہ اور ملکیتِ ذات کا واسطہ۔ اَب یہاں یہ بات تو صحیح ہے کہ شریٰ کا ذکر ہو، بیع کا ذکر ہو، ہبہ کا ذکر ہو لیکن اس سے مراد نکاح ہے۔

لیکن اگر ایک شخص اگر دوسرے شخص سے کہے کہ مجھے یہ لونڈی اتنے روپے کے بدلے میں نکاح میں دے دو۔ اُس شخص نے وہ لونڈی دے دی اور دوسرے نے نکاح کو قبول کر لیا۔ اور

Marfat.com

پھر وہ شخص یہ بیان دیتا ہے کہ اِس سے میری مراد نکاح نہ تھی۔ بلکہ میری مراد یہ تھی کہ تم یہ لونڈی مجھ پر بیچو۔ اَب اس شخص کا یہ ارادہ صحیح نہیں ہوگا۔ اِس لئے کہ مِلک نکاح میں حکم ہے اور شرعیٰ سبب ہے۔

تو حکم کا استعارہ سبب کے لئے صحیح نہیں ہے۔ لیکن سبب کا استعارہ حکم کے لئے صحیح ہے۔

اِسی طرح ایک شخص اگر اپنی بیوی سے کہے کہ ''انت حرۃ'' کہ تو آزاد ہے۔
اور اِس قول سے اُس کی مراد طلاق ہے، تو اِس طرح طلاق واقع ہو جائے گی۔
یہ اِسی لئے ہوگا کہ تحریم علت ہے ملکیتِ رقبہ کے ازالے کے لئے اور ملکیتِ رقبہ کے ازالے کے لئے ملکِ نکاح یعنی نکاح کی ملکیت شرعاً زائل ہو جائے گی۔ اَب صحیح بات تو یہ ہے کہ ذکر عتاق کا اور مراد ہے طلاق۔ یہ تو نہیں ہو سکتا کہ ایک آقا اور مالک اپنی لونڈی کو چھپ کر طلاق دے اور پھر یہ کہ اِس طرح لونڈی آزاد ہو جائے گی۔
تو طلاق کا استعارہ عتاق کے لئے صحیح نہیں ہے لیکن عتاق کا استعارہ طلاق کے لئے صحیح ہے۔

Marfat.com

حقیقت اور مجاز

جب ایک لفظ کسی معنی میں مستعمل ہو جائے اور وہ معنی موضوع لہ ہے تو پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ وہ لفظ حقیقت ہے اور اگر یہ لفظ مستعمل ہو جائے ایک ایسے معنی میں جو موضوع لہ نہیں ہے تو وہ مجاز ہے۔

حقیقت کی اقسام

۱۔ حقیقت متعذرہ ۲۔ حقیقت مہجورہ ۳۔ حقیقت مستعملہ

۱۔ حقیقت متعذرہ (تعریف)

اگر ایک لفظ کا جو معنی حقیقی ہے، وہ متعذر ہو یعنی اُس پر عمل درآمد انتہائی مشکل ہو۔ مشقت اور تکلف کے بغیر اُس حقیقی معنی پر عمل درآمد نہ کیا جا سکتا ہو۔ تو ایسی صورت میں تمام اصولیین کے درمیان اس بات پر اتفاق ہے کہ حقیقی معنی کو ترک کر دیا جائے گا اور اس سے مجازی معنی مراد لئے جائیں گے۔

مثال

مثلاً ایک شخص نے کہا کہ "**لا آكل من هذه النخلة**" کہ میں اِس کھجور سے کچھ نہیں کھاؤں گا۔

ظاہر بات ہے کہ نخلۃ کا لفظ حقیقی معنی میں درخت کے لئے استعمال ہوا ہے۔ تو گویا اُس نے کہا کہ میں اس درخت سے نہیں کھاؤں گا۔

اَب درخت کے پتے اور چھال کو کھانا، یہ انتہائی مشکل ہے۔ غیر معمولی مشقت اور غیر معمولی تکلیف اٹھانے سے تو یہ ممکن ہے کہ وہ شخص لکڑی کے کسی حصہ کو کھالے اور نگل جائے۔ لیکن ایک شخص غیر معمولی تکلیف اور مشقت کے بغیر حقیقی معنی پر عمل درآمد نہیں کر سکتا۔

اصولیین کا یہاں اِس بات پر اتفاق ہے کہ اس شخص کے قول سے مجازی معنی مراد لئے جائیں گے یعنی میں اِس درخت کے پھل کو نہیں کھاؤں گا۔

اَب اگر وہ شخص غیر معمولی تکلیف اور مشقت سے کام لے کر اُس درخت کی لکڑی کو چبا

Marfat.com

کرنگل بھی جائے تو وہ حانث نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں حقیقی معنی کو ترک کر دیا گیا ہے اور مجازی معنی مراد ہے۔ لیکن اگر یہ درخت ایک ایسا درخت ہے کہ وہ پھل نہیں دے رہا۔ مثلاً پیپل کا درخت، تو ایسی صورت میں اصولیین کے نزدیک مجازی معنی یہ ہوگا کہ اِس درخت کو فروخت کیا جائے اور اِس سے جو رقم حاصل ہو، اُس پیسے کو وہ شخص اپنے استعمال میں نہیں لائے گا۔

اور اگر ایک لفظ ایسا ہے جس کے لئے ایک معنی حقیقی ہے اور وہ معنی حقیقی مہجور ہے۔ مہجور کا مطلب یہ ہے کہ اُس پر عمل درآمد بغیر کسی تکلیف اور مشقت سے ممکن ہے، لیکن عرف میں لوگوں نے اِس معنی پر عمل درآمد ترک کر دیا ہو۔

تو پھر عام عرف میں جب اِس لفظ کا ذکر کیا جاتا ہے۔ تو عرف میں اِس لفظ سے معنی حقیقی مراد نہیں لئے جاتے۔ اگر چہ حقیقی معنی پر عمل درآمد کرنے میں کوئی مشکل پیش نہیں ہوتی۔ تو ایسی صورت میں بھی اصولیین کا اِس بات پر اتفاق ہے کہ معنی حقیقی کو ترک کر دیا جائے اور جو معنی مجازی ہو، اُسے مراد لے لیا جائے۔

مثلاً ایک شخص نے کہا

"واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان"

"خدا کی قسم! کہ میں فلاں شخص کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا"

اَب اِس کا معنی حقیقی تو یہ ہے کہ وہ بالکل باہر رہ جائے اور اپنے پیر گھر تک دراز کرے اور اُس کے پیر بالکل ننگے ہوں۔ اُس کے پیر گھر کے اندر ہوں اور وہ خود گھر سے باہر ہو۔ تو یہ وضع قدم کا حقیقی معنی ہے کہ میرے قدم فلاں شخص کے گھر میں نہیں ہوں گے یعنی میں اپنے پیر کسی شخص کے گھر میں نہیں رکھوں گا۔ اَب یہ بڑی آسانی سے اپنے پیر پھیلا کر گھر کے اندر رکھے۔ لیکن اِس معنی حقیقی پر عمل درآمد مطلوب ہے۔ عام طور پر اِس کا معنی یہ لیا جاتا ہے کہ میں فلاں شخص کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا۔ اور فلاں شخص کے گھر نہیں آؤں گا۔

اَب یہ شخص اگر باہر بیٹھ جائے اور خود اپنے پیر گھر کے اندر پھیلا دے تو وہ حانث نہیں ہوگا۔ اِس لئے کہ یہاں حقیقی معنی مہجور ہے۔ اُس پر عمل درآمد اِس صورت میں متروک ہو چکا۔

لیکن اگر وہ شخص اس گھر میں داخل ہو جائے، چاہے ننگے پیر داخل ہو جائے یا اُس کے

Marfat.com

پیر میں چپل ہوں، چاہے وہ گھوڑے پر سوار ہو اور اِس سواری کی حالت میں گھر میں داخل ہو جائے۔ تو ان تمام حالات میں وہ حانث ہوگا اور اُسے قسم کا کفارہ دینا پڑے گا۔ اَب یہاں حقیقی معنی مہجور ہے اور اُس پر عمل درآمد متروک ہے اور مجازی معنی متعارف ہے۔

یہاں بالاتفاق معنی مجازی لے لیا جائے گا اور حقیقی معنی کو ترک کر دیا جائے گا۔

لیکن اگر لفظ ایسا ہے جس کا معنی حقیقی فی الجملہ وہی معنی حقیقی مستعمل ہے۔ لیکن اُس کا معنی مجازی غالب حیثیت سے مستعمل ہے۔ یعنی ایک لفظ کا استعمال کم ہے۔

تو ایسی صورت میں امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ

اِس صورت میں اُس معنی حقیقی پر عمل کیا جائے گا اور اُس لفظ کے حقیقی معنی پر عمل درآمد ہوگا۔ یہ اِس لئے کہ جب تک لفظ کے معنی حقیقی کا ارادہ ممکن ہو، اُس وقت تک ہم اُس لفظ سے مجازی معنی مراد نہیں لے سکتے۔ اور یہاں معنی حقیقی کے ارادے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے۔ یہاں معنی حقیقی پر بغیر کسی مشقت اور تکلیف کے عمل درآمد ہو سکتا ہے۔ اور نہ یہاں عرف اور عادت معنی حقیقی کے ارادے سے مانع ہے۔ اِس لئے کہ حقیقی معنی مہجور نہیں ہے۔

تو ایسی صورت میں ہم معنی حقیقی مراد لیں گے اور مجازی معنی کو ترک کر دیں گے۔

لیکن صاحبینؒ فرماتے ہیں۔

کہ معنی حقیقی مستعمل ہے لیکن اُس کا استعمال کم ہے اور معنی مجازی میں اِسی لفظ کا استعمال زیادہ ہے۔ تو یہاں صاحبینؒ سے دو روایات ہیں۔

ایک روایت یہ ہے کہ اِس معنی مجازی کو اختیار کیا جائے گا، جس معنی مجازی میں لفظ کا استعمال غالب ہو اور معنی حقیقی کو ترک کر دیا جائے گا۔

دوسری روایت یہ ہے کہ یہاں ایک تیسرا مجازی معنی مراد لے لیا جائے گا۔ ایک ایسا مجازی معنی مراد لے لیا جائے گا کہ یہ معنی حقیقی بھی اسی کا فرد ہو۔

اِسے عموم مجاز کہتے ہیں۔

مثال کے طور پر ایک شخص نے قسم کھائی اور اُس نے یہ کہا کہ

"واللہ لا اشرب من ھذا النھر"

Marfat.com

''خدا کی قسم! میں اِس نہر سے پانی نہیں پیوں گا''

اَب نہر سے پانی پینے کا معنی حقیقی تو یہ ہے کہ یہ شخص گھٹنوں کے بل نہر کے پانی پر گر جائے اور اپنے ہونٹوں کے ذریعے سے نہر کا پانی پی لے۔

مندرجہ بالا معنی تو اِس لفظ کے حقیقی معنی ہیں۔

اَب اِس جملے میں لفظ ''مِن'' کا استعمال ہوا ہے۔

جس کا مطلب یہ ہے کہ میں ایسا پانی نہیں پیوں گا جس سے شرب کا آغاز نہر سے ہو۔

اَب نہر سے فعلِ شرب کا آغاز اِس طرح ہو سکتا ہے کہ ایک شخص اپنے ہونٹوں کے ذریعے نہر سے پانی لے لے یا نہر پر جھک جائے۔ اِسے معنی حقیقی کہتے ہیں۔

اور اِس کا مجازی معنی ہے کہ ایک شخص چلو کے ذریعے یا برتن کے ذریعے سے پانی پی لے۔

اب عام طور پر لوگ یہ کہتے ہیں کہ فلاں علاقے کے باشندے دریائے راوی سے پانی پیتے ہیں۔ اور اِس سے مراد یہ نہیں ہوتی کہ وہ دریائے راوی پر جھک کر ہونٹوں کے ذریعے سے براہِ راست پانی پیتے ہیں۔ بلکہ اِس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ دریائے راوی کا پانی پیتے ہیں چاہے یہ پانی وہ برتن کے ذریعے یا ہاتھ کے ذریعے پیتے ہوں۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہاں معنی حقیقی ہے، مہجور نہیں ہے۔ بلکہ یہ دیہاتی قسم کے لوگ عموماً اِس طرح پانی پیتے ہیں۔ لیکن معنی حقیقی میں اِس لفظ کا استعمال کم ہے۔ اور معنی مجازی میں زیادہ ہے۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے اگر لیٹ کر پانی پیا یعنی جھک کر پانی پی لیا تو یہ شخص حانث ہوگا۔

لیکن اگر اِس شخص نے برتن لے کر پانی پیا تو وہ شخص حانث نہیں ہوگا۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس شخص نے برتن کے ذریعے سے پانی پی لیا یا اپنے ہاتھ میں پانی لے کر پی لیا تو یہ شخص حانث ہوگا۔ اِس لئے کہ یہاں معنی مجازی میں اِس لفظ کا استعمال غالب ہے۔

Marfat.com

صاحبینؒ سے ایک روایت میں ہے کہ اگر اس شخص نے نہر پر جھک کر پانی پی لیا تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

صاحبینؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ جس طریقے سے بھی یہ شخص نہر سے پانی پی لے تو یہ حانث ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں عمومِ مجاز پر عمل کیا جائے گا۔ اور عمومِ مجاز یہ ہے کہ اِس نہر کا پانی کسی بھی طریقہ سے نہیں پیوں گا۔

اگر ایک شخص یہ کہے کہ "واللہ لا اکل من ھذہ الحنطة"

خدا کی قسم، میں اس گندم سے نہیں کھاؤں گا۔

اَب اِس کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ وہ شخص گندم کے اِس دانے کا چبا کر کھالے اور مجازی معنی یہ ہے کہ گندم سے آٹا تیار کر کے اس آٹے سے تیار کردہ روٹی کھالے۔

عام طور سے یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شہر کے لوگ گندم کھاتے ہیں۔ اور اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ گندم سے تیار کی ہوئی روٹی کھاتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہاں معنی حقیقی متروک نہیں ہے۔ اس لئے کہ فی الجملہ لوگوں کی عادت یہ ہے کہ کبھی کبھی گندم کے دانے کھالیتے ہیں۔ لیکن معنی مجاز میں اِس لفظ کا استعمال غالب اور زیادہ ہے۔

اسی لئے امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس شخص نے گندم کے دانے کو کھالیا تو حانث ہوگا۔ لیکن اگر اِس شخص نے گندم کے دانوں سے روٹی پکائی اور کھالی تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

صاحبینؒ ایک روایت میں کہتے ہیں کہ

گندم کے کھانے سے وہ شخص حانث نہیں ہوگا، لیکن گندم سے تیار کردہ روٹی کھانے سے وہ حانث ہوگا۔

صاحبینؒ دوسری روایت میں کہتے ہیں کہ جس طریقے سے بھی وہ گندم کھالے، چاہے دانے کھالے چاہے روٹی کھالے، وہ شخص حانث ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں عمومِ مجاز یعنی یہ معنی مراد ہے کہ وہ اس گندم کے ضمن میں آنے والا آٹا نہیں کھائے گا۔

لیکن اگر ایک لفظ ایسا ہو جس کا استعمال کبھی کبھی حقیقی معنی مین بھی ہوتا ہو اور کبھی کبھی

Marfat.com

مجازی معنی میں بھی مستعمل ہو لیکن معنی مجازی میں اِس لفظ کا استعمال غالب نہیں ہے۔ تو ایسی صورت میں تمام اصولیین کا اتفاق ہے کہ اِس لفظ کا معنی حقیقی مراد لیا جائے گا اور مجازی معنی مراد نہیں لیا جائے گا۔

صاحبینؒ اسی بنا پر کہتے ہیں کہ اگر ایک لفظ کا معنی حقیقی ہے تو جب تک اُس لفظ کے معنی حقیقی پر عمل ممکن ہے اور معنی حقیقی کے ارادے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے۔ نہ عرف و عادت مانع ہے اور نہ عقل مانع ہے نہ کوئی اور رکاوٹ ہے تو اس وقت ہم معنی حقیقی مراد لیں گے اور معنی مجازی ساقط ہو جائے گا۔

اِس لئے کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو ہم ایک ہی وقت میں مراد لے لیں۔ ایک ہی وقت میں اور ایک ہی استعمال میں معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو مراد نہیں لیا جا سکتا۔ اگر معنی حقیقی مراد ہے تو معنی مجازی کا ارادہ ساقط ہے اور اگر معنی مجازی مراد ہے تو معنی حقیقی کا ارادہ ساقط ہے۔

مثال

مثال کے طور پر ایک شخص نے وصیت کی کہ فلاں شخص کے بیٹوں کو میری یہ چیز دی جائے۔

اَب فلاں شخص ایسا ہے کہ جس کے بیٹے بھی ہیں اور پوتے بھی ہیں۔

اِس صورت میں یہ وصیت بیٹوں کے حق میں تو نافذ ہو جائے گی لیکن پوتوں کے حق میں یہ وصیت نافذ نہیں ہو گی۔

یہ اس لئے کہ بیٹے کا لفظ صلبی اولاد کے معنی میں حقیقی ہے۔ لیکن پوتوں کے سلسلہ میں بیٹے کے لفظ کا استعمال مجاز ہے۔

مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ ہم بنی آدم ہیں یعنی آدم علیہ السلام کے بیٹے ہیں۔ لیکن مجازاً ہم پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے کہ ہم آدم علیہ السلام کے بیٹے ہیں۔ لیکن مطلب یہ ہے کہ ہم آدم علیہ السلام کی نسل سے ہیں۔ یہاں لفظ ابن بیٹوں کے حق میں تو حقیقت ہے لیکن پوتوں میں مجاز ہے۔

اَب یہاں اِس مقام پر کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے۔ جو معنی حقیقی کے ارادہ سے مانع ہو، تو

Marfat.com

معنی حقیقی مراد لے لیا جائے گا یعنی حقیقی بیٹے۔ جب حقیقی بیٹے مراد لے لئے گئے تو مجازی بیٹوں یعنی پوتوں کا ارادہ ساقط ہو گیا۔ اَب یہ وصیت بیٹوں کے حق میں تو نافذ ہو جائے گی لیکن پوتوں کے حق میں نافذ نہیں ہوگی۔

مثال

اگر ایک شخص نے وصیت کی کہ میری یہ چیز فلاں کے موالی کو ملے۔ فلاں کے موالی یعنی فلاں کے آزاد کردہ غلام بھی ہیں اور آزاد کردہ غلاموں کے دیگر آزاد کردہ غلام بھی ہیں یعنی موالی بھی ہیں اور موالی موالی بھی ہیں۔

اس صورت میں وصیت آزاد کردہ غلاموں کے حق میں نافذ ہو جائے گی لیکن اُن آزاد کردہ غلاموں کے اگر اور آزاد کردہ غلام ہیں تو اُن کے سلسلہ میں نافذ نہیں ہوگی۔

یہ اِس لئے کہ مولیٰ کا لفظ آزاد کردہ غلاموں کے سلسلہ میں تو حقیقت ہے۔ لیکن آزاد کردہ غلاموں نے اگر کسی غلام کو آزاد کیا ہے تو مؤخر کے حق میں مولیٰ کا لفظ مجاز ہے۔

اَب یہاں حقیقت تو مراد ہے لیکن مجاز کا ارادہ ساقط ہے۔

فقہائے حنفیہ اِسی بنا پر کہتے ہیں کہ

ایک شخص اگر اپنی بیوی کو اپنے ہاتھ سے مَس کر لے تو اِس سے وضو نہیں ٹوٹتا اور بوسہ لینے کی صورت میں بھی وضو نہیں ٹوٹتا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ بوسہ لینے اور ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹتا ہے۔

حنفیہ کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰٓى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا''

(النساء۔۴۳)

''اور اگر کبھی ایسا ہو کہ تم بیمار ہو، یا سفر میں ہو یا تم سے کوئی شخص رفع حاجت کر کے آئے، یا تم نے عورتوں سے لَمس کیا ہو، اور پھر پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمم کر لو''

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہاں لَمس سے بالاتفاق مباشرت مراد ہے۔ جماع کی صورت میں تو

Marfat.com

تیمّم بالکل لازمی ہے۔اَب جب ملامست سے معنی حقیقی جماع مراد لے لیا گیا تو اَب ہاتھ کے لمس کو یعنی صرف چھونا مراد نہیں لے سکتے۔

کیونکہ ایسا نہیں ہوسکتا کہ کسی لفظ سے ایک ہی وقت میں معنی حقیقی اور معنی مجازی مراد لئے جائیں۔اگر ایک معنی مراد لیا جائے گا تو دوسرا معنی ترک کردیا جائے گا۔

شافعیہ اِس ضمن میں کہتے ہیں۔کہ یہ بات ممکن بھی ہے اور جائز بھی ہے کہ ایک لفظ ایک ہی استعمال میں ہو،اُس کے استعمال سے معنی حقیقی بھی مراد ہو اور اُس سے معنی مجازی بھی مراد ہو۔دونوں کا ارادہ ایک لفظ سے بیک وقت ہوسکتا ہے اور اِس صورت میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ معنی حقیقی کی مثال تو ایسی ہے جیسے معنی حقیقی،ایک لفظ کا مالک ہوتا ہے۔جس طرح ایک شخص لباس کا مالک ہوتا ہے۔اِسی طرح معنی حقیقی،لفظ کا مالک ہے۔

یہ اِس لئے کہ لفظ اِسی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔لیکن معنی مجازی کی نسبت ایک لفظ کی طرف ایسی ہے،جیسے ایک شخص کسی سے لباس عاریتاً لے لے۔معنی مجازی عاریتاً لباس لیتا ہے معنی حقیقی سے اور لفظ کا لباس پہن لیتا ہے۔

گویا معنی حقیقی دراصل لباس کا مالک ہے۔لیکن معنی مجازی لفظ کا لباس عاریتاً پہن لیتا ہے۔

اَب اگر ہم ایک ہی لفظ کو ایک ہی استعمال میں معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں سے مراد لیں تو اِس کا مطلب یہ ہوگا کہ آدمی دو ہیں اور لباس ایک ہی ہے۔ایک آدمی اُس لباس کو بطریقِ ملکیت پہنتا ہے اور دوسرا آدمی اُسی لباس کو بطریقِ عاریتاً پہنتا ہے۔اَب یہ صورت کیسے قائم ہو سکتی ہے؟ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ آدمی دو ہوں اور لباس ایک ہو۔ایک نے ملکیت کی حیثیت سے پہن لیا اور دوسرے نے عاریتاً پہن لیا۔

دوسری بات حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ نہیں ہوسکتا کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو ہم ایک ہی استعمال،ایک ہی لفظ،ایک ہی وقت میں مراد لے لیں۔

لیکن حنفیہ کے اِس اصول پر شافعیہ کی جانب سے کئی وجوہ کی بنا پر اعتراضات کئے جاتے ہیں۔

Marfat.com

شافعیہ کا موقف

پہلا اعتراض

شافعیہ کا پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر ایک یہ شخص قسم کھائے کہ

''واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان''

''میں فلاں شخص کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا''

وضع قدم کا معنی حقیقی تو یہ ہے کہ وہ ننگے پیروں کے ساتھ اُس کے گھر میں داخل ہو جائے اور وضعِ قدم کا معنی مجازی یہ ہے کہ وہ چپل پہن کر اُس شخص کے گھر میں داخل ہو جائے۔ یا یہ صورت ہو کہ وہ گھوڑے یا گدھے پر سوار ہو کر اُس شخص کے گھر میں داخل ہو جائے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ شخص ہر حالت میں حانث ہے۔ چاہے یہ شخص ننگے پیر گھر میں داخل ہو یا گھوڑے اور گدھے پر سوار ہو کر گھر میں داخل ہو۔

اَب اس طرح حنفیہ نے خود اِس جملے سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں مراد لئے ہیں۔ اگر ننگے پیر رکھ کر داخل ہو جائے تو معنی حقیقی مراد ہوا اور اگر چپل پہن کر یا گھوڑے گدھے پر سوار ہو کر داخل ہو تو معنی مجازی مراد ہوا۔

اگر حنفیہ کہتے ہیں کہ ان دونوں صورتوں میں شخص مذکورہ حانث ہے، تو حنفیہ نے ایک ہی لفظ کو، ایک ہی وقت میں حقیقی اور مجازی معنوں میں مراد لے لیا۔ تو معلوم ہوا کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کو جمع کیا جا سکتا ہے۔

اِسی طرح ''دار فلان'' کا لفظ ہے کہ میں فلاں شخص کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا۔

اَب ''دار'' کی اضافت فلاں کی طرف ہو گئی یعنی فلان کا گھر۔

اِس کی حقیقت تو یہ ہے کہ ایک شخص ایک ایسے گھر میں داخل ہو جائے جو فلاں کی ملکیت ہو۔ لیکن اگر ''فلاں'' ایک گھر میں عاریتاً رہتا ہے۔ یا کرایہ دار کی حیثیت سے رہتا ہے۔

اِس صورت میں بھی حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر وہ شخص اُس گھر میں داخل ہو جائے تو وہ حانث ہو جائے گا۔ یعنی وہ گھر فلاں کی ملکیت ہو یا فلاں اُس گھر میں کرایہ دار ہو یا وہ عاریتاً رہتا ہو

Marfat.com

لیکن اگر وہ شخص ''فلاں'' کے گھر میں داخل ہو گیا تو حانث ہو گا۔

اِس مذکورہ صورت میں بھی یہ معلوم ہوا کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کو جمع کیا جا سکتا ہے۔

اِس لئے حنفیہ کا یہ اصول غلط ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کو جمع نہیں کیا جا سکتا۔

مثال

اِسی طرح اگر اہلِ اسلام نے اہلِ کفار کا محاصرہ کیا اور قلعہ میں جو کفار محصور ہوں، انہوں نے اسلامی فوج کو خطاب کر کے کہا کہ

''امنونا علیٰ ابنآء نا و موالینا''

''ہمیں امان دو اپنے بیٹوں کے ساتھ اور اپنے موالی کے ساتھ''

یہاں ''ابناء نا'' کا لفظ بیٹے کے ضمن میں حقیقت ہے اور پوتے کے سلسلے میں مجاز ہے۔

''موالی'' کا لفظ آزاد کردہ غلاموں میں حقیقت ہے اور آزاد کردوں کے آزاد کردہ غلاموں میں مجاز ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہاں امان کا جو حکم ہے، یہ کفار کے بیٹوں کے لئے بھی اور بیٹوں کے بیٹوں کے لئے بھی ثابت ہو گیا۔ آزاد کردہ غلاموں کے لئے بھی اور آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے بھی ثابت ہو گیا۔

اِس سے یہ حقیقت واضح ہوگئی کہ یہاں معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو مراد لے لیا گیا۔

شافعیہ کا اعتراض یہ ہے کہ حنفیہ تو یہ کہتے ہیں کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کو ایک ہی وقت میں ایک ہی لفظ میں جمع نہیں کیا جا سکتا تو پھر ان صورتوں میں حنفیہ کے نزدیک دونون معانی کیوں جمع کئے جاتے ہیں؟

مثال

ایک اور مثال یہ ہے کہ

ایک شخص نے کہا کہ ''عبدہ حر یوم یقدم فلان''

کہ میرا غلام اُس دن آزاد ہے جس دن فلاں آ جائے۔

Marfat.com

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ ''فلاں'' دِن کے وقت آ جائے تو غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر رات کے وقت آ جائے تو پھر بھی غلام آزاد ہو جائے گا۔

اب یہاں لفظ ''یوم'' دِن میں تو حقیقت ہے لیکن رات میں مجاز ہے۔

جب دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو جمع کر دیا گیا۔

مثال

مزید مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا کہ

''للہ علی ان اصوم رجب''

''اللہ کی قسم کہ میں رجب کے مہینے کے روزے رکھوں گا''

اور پھر اُس شخص نے نذر کا ارادہ کیا اور یمین کا بھی ارادہ کیا۔

یا یہ صورت ہوئی کہ اس نے یمین کا ارادہ کیا مگر نہ تو نذر کا ارادہ کیا اور نہ ہی نذر کی نفی کی۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ دونوں ان دو صورتوں میں کہتے ہیں۔

کہ یہ کلام نذر بھی ہے اور کلامِ یمین بھی ہے۔ اس لئے اُس شخص پر لازم ہے کہ وہ اِس مہینے کا روزہ رکھے۔ اگر وہ رجب کے مہینے کا روزہ نہیں رکھے گا تو اِس کے بعد اُس پر قضا بھی لازم ہے کیونکہ ایک ماہ کی نذر ہے۔ اور کفارہ یمین بھی لازم ہے، اِس لئے کہ یہ قسم ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اُس نے جو الفاظ کہے تھے۔ وہ نذر میں حقیقت ہیں اور یمین میں مجاز ہیں۔ یہاں جب حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ نذر بھی ہے اور یمین بھی ہے۔

تو اِس طرح حنفیہ نے حقیقت اور مجاز دونوں کو جمع کر دیا۔

ان متعدد نظائر اور مثالوں سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کو جمع کرنا جائز ہے۔

حنفیہ کا موقف (جوابات)

حنفیہ کہتے ہیں کہ ''لا اضع قدمی فی دار فلان''

Marfat.com

میں وضع قدم کا لفظ ہے۔ ہم اس لفظ سے معنی حقیقی بھی مراد نہیں لیتے اور معنی مجازی مراد نہیں لیتے بلکہ وضعِ قدم سے ہم ایک تیسرا معنی مراد لیتے ہیں اور یہ تیسرا معنی ''معنی مجازی'' ہے۔

اور یہ ایسا معنی مجازی ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں اسی کے افراد ہیں۔

تو وضع قدم سے مراد دخول ہے۔ یعنی وہ شخص یہ کہتا ہے کہ میں فلاں شخص کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا۔ اب ''داخل ہونا'' عام ہے۔ پیدل ہو یا چپل کے ساتھ ہو۔ موجودہ صورت میں یہ شخص حانث ہوتا ہے مگر

یہ شخص عمومِ مجاز کے اعتبار سے حانث ہوتا ہے، یہاں حقیقت اور مجاز کے درمیان جمع ہونے کی بات نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہم نے ایک ایسے معنی کو مراد لے لیا، جس کے لئے پیدل داخلہ، چپل کے ساتھ داخلہ اور گھوڑے گدھے پر سوار ہو کر داخلہ، یہ سب افراد ہیں۔

اسی طرح ''دارِ فلاں'' سے مراد ہے وہ دار جس میں فلاں رہتا ہے۔

''دار مسکونة لفلان''

چاہے وہ اس دار میں ملکیۃً رہتا ہے، عاریتاً یا کرایہ دار کی حیثیت سے رہتا ہے۔ یہاں بھی یہ شخص اس حیثیت سے حانث ہے کہ

یہاں بھی حقیقت اور مجاز کے درمیان جمع نہیں ہے۔ بلکہ یہاں بھی عمومِ مجاز ہے۔

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ قرینہ یہ ہے کہ آخر یہ شخص قسم کیوں کھا رہا ہے کہ میں فلاں شخص کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا۔ کیا گھر کے ساتھ اور اُس کی دیواروں کے ساتھ اُس کی دشمنی ہے؟ ظاہر بات ہے کہ کسی گھر کے ساتھ کسی شخص کی ذاتی دشمنی تو نہیں ہوتی۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ فلاں شخص کے ساتھ وہ ملنا نہیں چاہتا۔ اور اگر اُس گھر میں جائے گا تو فلاں سے ملے گا۔

اس قسم کا اور اس یمین کا منشا یہ ہے کہ میں فلاں شخص کے ساتھ نہیں ملوں گا اور یہ کہ فلاں شخص کے ساتھ میری دشمنی ہے۔

منشا اور مقصد کا تقاضا یہ ہے کہ ایسے گھر میں یہ شخص داخل نہ ہو جو فلاں شخص کی رہائش ہو یا جس گھر میں فلاں شخص عاریتاً رہتا ہو یا کرایہ دار کی حیثیت سے رہتا ہو۔

ان میں سے کوئی صورت ہو، یہ شخص اُس گھر میں نہیں جائے گا۔

Marfat.com

لیکن اگر ایک ایسا گھر ہے جو فلاں کی ملکیت تو ہے مگر وہ اس گھر میں رہتا نہیں ہے اور
خالی پڑا ہوا ہے یا اُس نے اپنا یہ گھر کسی کو عاریتاً یا کرایے پر دے دیا ہے۔
اس صورت میں یہ شخص اگر فلاں کے گھر میں داخل ہوگا تو حانث نہیں ہوگا۔ اگر چہ حقیقتاً
یہ گھر دارِ فلاں ہے۔ لیکن اس میں فلاں خود رہتا نہیں ہے۔
کہنے والے کا منشاء یہ ہے کہ میں فلاں سے نہیں ملوں گا۔ یہاں یمین اور قسم کے منشا اور
مقصد کا تقاضا یہ ہے کہ وہ شخص فلاں سے نہیں ملے گا۔
اس متذکرہ صورت میں جو عموم ہے وہ عمومِ ذات کے اعتبار سے ہے۔ اور اس اعتبار
سے نہیں کہ یہاں معنی مجازی اور معنی حقیقی کو جمع کر دیا گیا ہے۔
جہاں تک دوسرے مسئلے کا تعلق ہے یعنی ''امنونا علی ابناء نا و
موالینا''
فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ یہاں ''ابن'' کا لفظ بیٹے میں حقیقت ہے اور پوتے میں مجاز
ہے۔
اور موالینا کا لفظ آزاد کردہ غلاموں میں حقیقت ہے اور آزاد کردہ غلام کے آزاد کردہ
غلام میں مجاز ہے۔
یہاں معنی حقیقی مراد ہے، یعنی بیٹے اور آزاد کردہ غلام مراد ہیں۔
چانکہ ظاہر کے اعتبار سے بسا اوقات ابناء سے مراد پوتے بھی لے لئے جاتے ہیں اور
موالی سے بسا اوقات آزاد کردہ غلام بھی مراد لئے جاتے ہیں۔
یہاں ایک شبہ پیدا ہو رہا تھا اور وہ یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اس جملہ میں اُن لوگوں کی مراد
ابناء سے، پوتے اور موالی سے، آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلام بھی ہوں۔
اگر چہ حقیقتاً وہ مراد نہیں ہیں۔ تو اس کے اعتبار سے امان کا حکم پوتے اور آزاد کردہ
غلاموں کے لئے بھی ثابت ہو گیا۔
اس لئے کہ امان کے معاملے میں بہت احتیاط کی جاتی ہے۔ جہاں معمولی شبہ بھی کہیں
موجود ہوتا ہے تو وہاں اس شبہ کی بنا پر امان کا حکم ثابت کر دیا جاتا ہے۔

Marfat.com

اَب یہاں پر ایک سوال مزید پیدا ہوتا ہے۔

مثلاً! اگر ایک شخص نے کہا کہ ''آمنونا علیٰ آباء نا و امھتنا''

''ہمیں اماں دو ہمارے باپ اور ہماری ماں تک''

یہاں بھی مناسب تو یہ ہے کہ جس طرح باپ اور ماں امان کے حکم میں داخل ہوتے ہیں، اِسی طرح دادا اور دادی یا نانا اور نانی امان کے حکم میں داخل ہو جائیں۔ اِس لئے کہ باپ کا اطلاق کبھی کبھی دادا پر بھی مجازاً کیا جاتا ہے۔ اور ماں کا اطلاق کبھی کبھی نانی پر بھی مجازاً کیا جاتا ہے۔

لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ معاملہ ایسا نہیں ہے، جیسا نظر آ رہا ہے۔ بلکہ اصل بات یہ ہے کہ پوتا، بیٹے کی سبّیت سے امان میں داخل ہوتا ہے۔ اور آزاد کردہ غلام اپنے آزاد کرنے والے غلام کی سبیت سے امان میں داخل ہوتا ہے۔

پوتا، بیٹے کی فرع ہے اور آزاد کردہ غلام، آزاد کردہ غلام کی فرع ہے۔ لیکن دادا، باپ کے تابع نہیں ہو سکتا اور نانی، ماں کے تابع نہیں ہو سکتی بلکہ یہ تو اصول ہیں۔ اِس لئے ہم اُن کو بالطبع داخل نہیں کر سکتے۔

جہاں تک اِس مسئلے کا تعلق ہے کہ ''عبدہ حر یوم یقدم فلان'' یعنی میرا غلام آزاد ہے اُس دن، جس دن فلاں آ جائے۔ اَب فلاں چاہے دِن میں آ جائے یا رات میں آ جائے تو غلام آزاد ہو جائے گا۔

فقہائے حنفیہ اِس مسئلے کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ عموماً لفظِ ''یوم'' اِس کے دو معانی ہوتے ہیں۔ جب یوم کے لفظ کا تذکرہ ایک ایسے فعل کے ساتھ کیا جائے جو فعل ممتد ہو یعنی زیادہ دیر تک فعل رہنے والا ہو۔ تو ایسی صورت میں کلامِ عرب میں یوم سے مراد ''نہار'' ہوتا ہے۔ یعنی دِن اور جہاں یوم کے لفظ کا تذکرہ ایک ایسے فعل کے ساتھ کیا جائے جو افعال غیر ممتد ہو تو ایسی صورت میں یوم سے مراد ''مطلق وقت'' لیا جاتا ہے یعنی چاہے دِن ہو چاہے رات ہو۔

اَب یہاں پیش آمدہ صورتِ حال میں یوم کا لفظ آیا ہے۔ تو اِس کے ساتھ لفظ قدوم ہے۔ یعنی یوم یقدم فلاں اور ایک لفظ ہے حریت یعنی آزاد ہونا۔ اَب حریت کا فعل تو ایک منٹ میں

Marfat.com

بھی واقع ہوتا ہے۔

اسی طرح لفظ آنا ہے یعنی فعل قدوم، تو یہ فعل بھی یعنی نمودار ہونے کا فعل بھی یکا یک، کم سے کم وقت میں انجام پاتا ہے۔ نمودار ہونا بھی ایک منٹ کا کام ہے۔ ایسا نہیں کہ نمودار ہونے میں پورا دن صرف ہوتا ہو۔

اس لئے یہاں فعل، فعلِ غیر ممتد ہے۔ اور جب فعلِ غیر ممتد کے ساتھ جب یوم کا تذکرہ کیا جائے۔ تو اس سے مراد مطلق وقت ہوتا ہے۔ اب ''مطلق وقت'' میں دن بھی آتا ہے اور رات بھی آتی ہے۔ یہاں بھی عموم مجاز ہے اور اس طرح معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی جمع نہیں ہوتے۔

اب اگر ایک شخص یہ کہے کہ

''للہ علی ان اصوم یوم یقدم فلاں''

کہ میں اللہ تعالیٰ کے لئے روزہ رکھوں گا جس دِن فلاں آجائے۔

یہاں یوم کا لفظ صوم کے ساتھ استعمال ہوا ہے۔ اب روزہ تو ممتد ہے۔ صبح سے مغرب تک روزہ ہوتا ہے۔ یہاں یوم سے مراد یہ ہوگا کہ ''فلاں'' دِن کے وقت آجائے۔ اگر وہ رات کے وقت آجائے تو مجھ پر روزہ نہیں ہوگا۔

جہاں تک اس مسئلے کا تعلق ہے کہ

''للہ علی ان اصوم رجب''

تو اِس میں کئی صورتیں ہیں۔

ایک صورت تو یہ ہے کہ ایک شخص جب یہ فقرہ کہتا ہے تو اِس سے اِس کی مراد کچھ بھی نہیں ہوتی۔ بس اُس کی زبان سے یہ الفاظ یوں ہی نکل گئے۔ اُس نے نہ تو نذر کا ارادہ کیا تھا اور نہ ہی یمین کا ارادہ تھا۔

فقہا کے نزدیک پیش آمدہ صورت میں، اس بات پر اتفاق ہے کہ اِن الفاظ سے اُس کی مراد نذر ہے۔ ان الفاظ کی حیثیت نذر کی ہوگئی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے ان الفاظ کا تذکرہ کیا اور اِن الفاظ سے اُس کی مراد نذر ہے۔ اس کے ساتھ اُس نے یہ بھی ارادہ کیا کہ اِن الفاظ سے اُس کی مراد یمین نہیں ہے۔

Marfat.com

یعنی وہ شخص اپنے ارادے میں نذر تو لے آئے مگر یمین کی نفی کر دے۔ تو فقہاء کے نزدیک اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ نذر ہوگی اور اسے یمین تصور نہیں کیا جائے گا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ اُس شخص نے یمین کی نیت کر لی اور نذر کی نفی کر دی۔ تو اِس صورت میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ یمین ہوگا اور اِسے نذر تصور نہیں کیا جائے گا۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے نذر کا ارادہ کیا اور اس کے ساتھ اُس نے نہ تو یمین کا اثبات کیا اور نہ ہی یمین کی نفی کی۔

ایسی صورت میں اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ نذر ہوگی اور اِسے یمین تصور نہیں کیا جائے گا۔

امام ابو یوسفؒ اور صاحبین کا صرف دو صورتوں میں اختلاف ہے۔

ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے نذر اور یمین دونوں کا ارادہ کیا۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ اُس شخص نے نذر کا ارادہ کیا لیکن اُس نے یمین کا نہ تو ارادہ کیا اور نہ ہی نفی کی۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر اُس شخص نے نذر اور یمین دونوں کا ارادہ کیا تو یہ نذر ہے، یمین نہیں ہے۔

اِس لئے کہ نذر حقیقت ہے اور یمین مجاز ہے۔ اگر ہم دونوں مراد لیں تو حقیقت اور مجاز میں جمع آ جاتا ہے۔

اور اگر ایک شخص نے یمین کا ارادہ کیا اور نذر کا نہ تو ارادہ کیا ہے اور نہ ہی نذر کی نفی کی ہے۔ تو ایسی صورت میں یہ یمین ہے اور نذر نہیں ہے۔ اِس لئے کہ اُس شخص نے یمین کا ارادہ کیا۔

یہ دو صورتیں ہیں جو شافعیہ کے نزدیک محلِ اعتراض ہیں اور حنفیہ پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔

حنفیہ ان دونوں صورتوں میں یہ کہتے ہیں کہ

"نذر بصورته و یمین بدلیله"

یہ کلام اپنے مفہوم اور اپنی عبارت کے اعتبار سے نذر ہے۔ اور اپنے لازمی تقاضے کے اعتبار سے یمین ہے۔ یہ الفاظ حقیقتاً نذر کے لئے وضع کیے گئے ہیں اور نذر کے لئے متعین

Marfat.com

ہیں۔ اور نذر کا مفہوم اور حقیقت ایجاب مباح ہے۔ یعنی ایک مباح اور ایک جائز چیز کو اپنے اوپر لازم قرار دینا۔

اَب یہاں پیش آمدہ صورتِ حال میں بھی وہ شخص رجب کے روزوں کو جو امر مباح تھا اپنے اوپر لازم قرار دے رہا ہے۔

گویا ایجابِ مباح، نذر ہے۔

لیکن ایجابِ مباح کے ساتھ تحریم حلال لازم ہے، اِس لئے کہ نذر سے پہلے روزوں کا نہ رکھنا اُس کے لئے حلال ہے۔ اَب نذر کے بعد روزوں کا نہ رکھنا اُس پر حرام ہوگیا۔

تو گویا ایجابِ مباح کے ساتھ تحریم حلال لازم ہے اور تحریم حلال یمین ہے۔

چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''یَاَیُّھَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ ۔ تَبْتَغِیْ مَرْضَاتَ اَزْوَاجِکَ ط وَاللّٰہُ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ہ قَدْ فَرَضَ اللّٰہُ لَکُمْ تَحِلَّةَ اَیْمَانِکُمْ'' (التحریم۔۱-۲)

''اے نبی ﷺ! تم کیوں اُس چیز کو حرام کرتے ہو جو اللہ نے تمہارے لئے حلال کی ہے۔ (کیا اس لئے کہ) تم اپنی بیویوں کی خوشی چاہتے ہو؟ اللہ معاف کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔ اللہ نے تم لوگوں کے لئے اپنی قسموں کی پابندی سے نکلنے کا طریقہ مقرر کر دیا ہے''

اس آیت کے پہلے حصے میں'' لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ'' کا ذکر ہے۔ یہ تحریم حلال ہے۔ اور پھر اس کے بعد'' قَدْ فَرَضَ اللّٰہُ لَکُمْ تَحِلَّةَ اَیْمَانِکُمْ'' کا ذکر کیا گیا ہے۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ یمین کی حقیقت تحریم حلال ہے۔

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ ''للہ علی ان اصوم رجب'' کے سلسلہ میں معنی حقیقی ہے۔

ایجابِ مباح یعنی نذر ہے۔ لیکن ایجابِ مباح کے ساتھ خود بخود بغیر کسی ارادے کے، تحریم حلال بھی اس کے ساتھ آ گیا۔ یمین کا ارادہ ہم نے نہیں کیا تھا۔ لیکن ضمنی طور پر خود بخود آ گیا۔

Marfat.com

وہ تو لازم بالا یجاب مباح ہے۔ ہم نے جو ارادہ کیا تھا، وہ نذر کا ارادہ تھا۔

تو فقہاء کہتے ہیں کہ اس صورت میں سوال یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں مراد لئے جائیں۔ اِس شخص نے اگر نذرِ یمین کا ارادہ کیا ہے تو یمین کا ارادہ باطل ہے۔ اِس لئے کہ یمین تو خود بخود آتا ہے۔

فقہا اِسی لئے کہتے ہیں کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان جمع نہیں ہے۔

معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں ایک لفظ سے بیک وقت ایک ہی استعمال میں مراد نہیں لئے جاسکتے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو ایک لفظ سے بیک وقت مراد لیا جا سکتا ہے۔ اور اِس طرح کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ اور صاحبینؒ کے اختلافی موقف (حقیقت اور مجاز)

یہاں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان ایک اور اختلاف بھی ہے۔

کہ مجاز کس اعتبار سے اور کس حیثیت سے حقیقت کا خلیفہ ہے؟

اِس بات میں تو امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اتفاق ہے کہ حقیقت اصل ہے اور مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے۔ اور اِس امر پر بھی اتفاق ہے کہ حقیقت اور مجاز یہ لفظ کی اقسام ہیں۔

حکم کو اگر ہم حقیقت اور مجاز کہتے ہیں یا معنی کو حقیقت اور مجاز کہتے ہیں یا استعمال کو ہم حقیقت اور مجاز کہتے ہیں، تو یہ بات مجازاً ہوتی ہے۔ حقیقتاً حقیقت اور مجاز، معنی، حکم یا استعمال کے اوصاف نہیں ہیں بلکہ لفظ کے اوصاف ہیں۔

اور اِس بات پر بھی اتفاق ہے کہ جب تک اصل پر عمل ممکن ہو، اُس وقت تک ہم خلیفہ مراد نہیں لیں گے۔ اور اِس نکتہ پر بھی اتفاق ہے کہ ایک ایسا مقام، جہاں اصل کا تصور بھی نہ ہو، وہاں اصل کا سرے سے امکان ہی نہ ہو۔ تو ایسی حالت میں خلیفہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ خلیفہ تو اُن مقام میں ہم مراد لیں گے جہاں فی نفسہٖ اصل کی صفت ہو لیکن کچھ ایسے قرینے موجود ہوں۔ جن کی بنا پر اصل مراد نہ لیا جا سکتا ہو، وہاں خلیفہ مراد لیا جائے گا۔

لیکن اگر ایک ایسا مقام ہے جہاں اصل کی صفت ہی نہیں ہے......

Marfat.com

وہاں اصل اور خلیفہ دونوں ختم ہو جائیں گے اور کلام ہی مر جائے گا۔لیکن جو اصل اختلاف ہے وہ حیثیت اور اعتبار میں ہے۔یعنی حقیقت کس جہت، حیثیت اور کس اعتبار سے حقیقت ہے۔اور مجاز کس جہت، کس حیثیت اور کس اعتبار سے خلیفہ ہے؟

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ

حقیقت، تلفظ اور عبارت ہی کی حیثیت سے اصل ہے۔اور مجاز، تلفظ اور عبارت ہی کی حیثیت سے اس کا خلیفہ ہے۔

اگر ایک کلام تلفظ اور عبارت کے لحاظ سے صحیح ہے۔قواعد عربیت کے مطابق ہے۔اور اس لفظ اور عبارت میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو معنی حقیقی کو ممتنع اور محال قرار دیتی ہو۔لیکن عقلاً اُس معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے۔یعنی اُس معنی حقیقی کا جو حکم ہے، وہ ناممکن ہے۔تو ایسی صورتِ حال میں ہم اِس کلام کا معنی حقیقی ترک کر دیں گے اور مجاز مراد لیں گے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ

حقیقت اصل ہے حکم کے اعتبار سے یعنی جو حکم حقیقت کے ذریعے ثابت کیا جاتا ہے اس حکم کے اعتبار سے حقیقت اصل ہے۔

اور مجاز حکم کے اعتبار سے خلیفہ ہے۔

اگر ایک کلام کا حکمِ حقیقی کا تعین ممکن ہے۔لیکن کسی رکاوٹ کی بنا پر اُس حکم پر ہم عمل نہیں کر سکتے۔ایسی صورت میں تو ہم کلام کو مجاز پر مراد لیں گے۔لیکن جہاں بذاتِ خود حقیقت کا حکم ممکن نہیں ہے بلکہ ممتنع ہے تو ایسی صورت میں یہ کلام لغو قرار پائے گا یعنی اِس کلام سے نہ تو حقیقت مراد ہو گی اور نہ مجاز مراد ہو گا۔

اِس بات کی تشریح آگے مثال میں آئے گی۔

مثال

مثلاً ایک شخص کا غلام اپنی عمر میں اپنے آقا اور مالک سے بڑا ہے۔فرض کیجئے کہ مالک چالیس برس کا ہے اور غلام کی عمر ساٹھ سال ہے۔

اَب یہ مالک اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ "ھٰذا ابنی" یعنی

Marfat.com

یہ میرا بیٹا ہے۔

اس بات میں اختلاف ہے کہ اس کلام کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے؟

یہ ظاہر ہے کہ بڑا آدمی، چھوٹی عمر کے آدمی کا بیٹا تو نہیں ہو سکتا۔ ساٹھ سال کی عمر کا غلام، چالیس سال کے آقا کا بیٹا تو نہیں ہو سکتا۔

امام ابوحنیفہؒ اس ضمن میں فرماتے ہیں۔

کہ اس کلام میں ''ھٰذا ابنی'' کا لفظ قواعدِ عربیت کے لحاظ سے بالکل صحیح ہے۔ اگر قواعدِ عربیہ کو سامنے رکھیں تو اِس لفظ میں کوئی سُقم نہیں ہے۔

اس کلام میں بھی کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اس بات کا تقاضا کرتی ہو کہ یہ شخص اس کا بیٹا نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ یہاں جو چیز مانع ہے، وہ مانع تو یہ بات ہے کہ یہ بڑا ہے اور وہ چھوٹا ہے۔

لیکن اِس کلام اور عبارت میں بڑے اور چھوٹے ہونے کا تذکرہ کہاں کیا گیا ہے؟ اِس کلام میں تو صرف یہ کہا گیا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے۔

اَب یہ بات کہ متکلم چھوٹا ہے اور غلام بڑا ہے۔ اَب بڑا ہونا اور چھوٹا ہونا تو خارجی چیزیں ہیں۔ مگر عبارت کے اندر تو یہ باتیں درج نہیں ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اِسی بنا پر فرماتے ہیں کہ چونکہ یہاں یہ لفظ قواعدِ عربیت کے لحاظ سے صحیح ہے اور وہ چیز جس کی بنا پر یہ ناممکن ہے اور وہ چیز کلام اور عبارت میں درج نہیں ہے اور اِسے عبارت میں نہیں لایا گیا۔

اَس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ معنی حقیقی پر عمل درآمد چونکہ ناممکن ہے، اِس لئے معنی مجازی مراد لیا جائے گا۔ اب معنی مجازی یہ ہے کہ یہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ اِس لئے کہ ''بیٹا ہونا'' کے ساتھ یہ لازم ہے کہ مالک کا جو بیٹا ہوتا ہے، وہ آزاد ہوتا ہے۔ اِس لئے یہ غلام آزاد ہو جائے گا۔

لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں۔

جب وہ یہ کہتا ہے کہ ''ھٰذا ابنی'' تو یہ کلام ہی لغو ہے، اِس لئے کہ یہاں جو معنی حقیقی ہے، یہاں جو معنی حقیقی کا حکم ہے۔ وہ تو یہ ہے کہ اس غلام کا اِس آقا کا بیٹا ہونا۔ اور یہ حکم

Marfat.com

بالکل ممتنع ہے کہ وہ اُس کا بیٹا ہو گیا۔ اِس لئے کہ بڑا چھوٹے کا بیٹا ہو نہیں سکتا۔ اَب چونکہ یہاں حکم حقیقت کو لینا ہی ممتنع ہے، محال ہے۔ اس لئے یہاں معنی مجازی بھی مراد نہیں لیا جا سکتا۔ اس لئے یہ کلام بالکل لغو ہے اور یہ کہ غلام آزاد نہیں ہو سکتا۔

لیکن اگر ایک شخص نے یہ کہا کہ ''**العبد الاکبر منی ابنی**''

اس شخص نے یہ نہیں کہا کہ ''**ھذا ابنی**'' بلکہ اِس شخص نے کہا کہ ''**العبد الاکبر منی ابنی**'' یعنی وہ غلام جو مجھ سے عمر میں بڑا ہے، وہ میرا بیٹا ہے۔

یہاں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ سب کا اتفاق ہے کہ یہ کلام لغو ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ کلام اگرچہ قواعد عربیت کے لحاظ سے صحیح ہے لیکن وہ چیز جس کی بنا پر وہ حکم ممتنع ہے، وہ اِس عبارت کے اندر موجود ہے۔ یعنی ''الاکبر منی'' جو مجھ سے بڑا ہے۔ یعنی یہ چیز مانع ہے کہ یہ شخص اُس کا بیٹا نہیں ہو سکتا۔ وہ مانع عمر میں بڑا ہونا ہے۔

اَب اس عبارت میں، اُس کا عمر میں بڑا ہونا، عبارت اور کلام کے اندر ہی ہے۔

اس لئے یہ کلام لغو ہے اور ''**ھذا ابنی**'' میں جو کلام مانع ہے، کلام کے اندر مذکور نہیں ہے بلکہ کلام سے خارج ہے۔

مثال

ایک اور مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام اور اپنے گدھے کی طرف اشارہ کیا اور یہ کہا کہ

''**ھذا حر او ھذا**'' یعنی یہ آزاد ہے یا یہ آزاد ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس جملہ میں غلام آزاد ہو جائے گا۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ نہیں یہ کلام لغو ہے اس لیے کہ حقیقی معنی کا حکم ممتنع ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جہاں تک یہ عبارت ہے کہ یہ آزاد ہے یا یہ آزاد ہے، یہ عبارت قواعد عربیہ کے لحاظ سے درست ہے۔ اب یہ بات کہ گدھا حریت کا محل ہے یا نہیں؟ گدھے کا ذکر تو اس عبارت کے اندر نہیں ہے۔ اس بنا پر یہاں قواعد عربیت کے لحاظ سے چونکہ یہ

Marfat.com

عبارت صحیح ہے تو ہم معنی مجازی مراد لیں گے۔ اور معنی مجازی یہ ہے کہ مراد ہے احدھما ایک متعین یعنی غلام۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ

یہاں معنی حقیقی کا جو حکم ہے وہ بذاتہ ممتنع ہے۔ یہ کہ معنی حقیقی کی حقیقت تو یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک حریت کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اَب گدھے اور غلام میں سے ہر ایک حریت کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اِس لئے کہ حریت تو کہتے ہیں ازالۃ الرقبۃ یعنی غلامی کا ازالہ اور غلامی تو کفر کی سزا ہوتی ہے۔ یعنی کفر کا نتیجہ ہوتا ہے۔

ایک شخص کفر کو چھوڑ کر مسلمان ہو جائے تو اُسے تو غلام نہیں بنایا جا سکتا۔

تو وہ کہتے ہیں کہ **''والحمار لا یلیق بالکفر''** اَب گدھا تو کافر نہیں ہو سکتا۔

جب گدھا کافر نہیں ہو سکتا تو یہ غلام بھی نہیں ہو سکتا۔ جب غلامی نہیں آسکتی تو حریت کے کیا معنی؟ کیونکہ حریت تو غلامی کے ازالے کو کہتے ہیں۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہاں جو معنی حقیقی ہے۔ اُس کا حکم ممتنع ہے۔ اِس بنا پر یہ کلام لغو ہے۔

ترکِ حقیقت کے قرائن کا بیان

- حقیقت کے ترک کرنے کے قرائن کیا ہیں؟ وہ کون سے مواقع اور مواضع ہیں جن میں معنی حقیقی کو ترک کیا جاتا ہے اور معنی مجازی کو مراد لیا جاتا ہے؟

پانچ مقامات ایسے ہیں، جہاں معنی حقیقی کو ترک کیا جاتا ہے اور معنی مجازی کو مراد لیا جاتا ہے۔

۱۔ کبھی کبھی اُس محل اور اُس موقع میں، جس موقع اور محل میں وہ کلام وارد ہے، اُس محل اور موقع کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ یہاں معنی حقیقی سے مراد نہ لیا جائے بلکہ معنی مجازی مراد لیا جائے۔

''وقد تترک الحقیقۃ بدلالۃ محل الکلام''

کبھی کبھی ایک موقع اور محل کی بنا پر حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے۔

Marfat.com

مثلاً ایک شخص جب یہ کہے کہ

''لا اکل من هذه النخلة''

''میں اس کھجور کو نہیں کھاؤں گا'' یا یہ کہہ دے کہ

''لا اکل من هذه السدرة''

''میں اس بیری سے نہیں کھاؤں گا''

اَب یہاں پر اس کا معنی حقیقی ہے کہ اس درخت کے چھلکے کو چبا کر نگل لیا یا کھالیا جس موقع اور محل میں یہ کلام آیا ہے، اُس موقع اور محل کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں کھانے سے مراد درخت کی لکڑیوں کا کھانا نہیں ہے بلکہ درخت کے پھلوں کا کھانا ہے۔ یا اس سے مراد ہے، اس قیمت کو استعمال میں لانا جو قیمت اس درخت کو بیچنے کے بعد حاصل ہوتی ہے۔

اَب جس محل میں یہ کلام آیا ہے، اُس محل کا یہ تقاضا ہے، جو بیان کیا گیا۔ اسی طرح یہ بات بھی ظاہر ہے کہ بیری کی لکڑی کو نہیں کھایا جا سکتا تو معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد جو چیز کھائی جاتی ہے اُس کا کھانا مراد ہے۔

تیسری مثال یہ ہے کہ ایک شخص یہ کہے کہ'' واللہ لا صعدن الی السمآء''

''اللہ کی قسم کہ میں آسمان پر چڑھ جاؤں گا'' یا اُس نے کہا کہ

''واللہ لا مسن السمآء'' یعنی آسمان کو مس کروں گا۔

ظاہر بات ہے معنی حقیقی تو یہ ہے کہ آسمان پر چڑھا جائے یا اُسے مس کیا جائے۔ لیکن وہاں تو نہ یہ آدمی چڑھ سکتا ہے اور نہ مَس کر سکتا ہے۔ تو مراد یہی ہے کہ میں اِس شخص کو مس نہیں کروں گا۔

کہتے ہیں کہ'' کل ما اظلک وما علاک فھو السمآء''

جو چیز تجھ پر سایہ کرلے اور وہ تجھ سے اوپر ہو تو اُسے مجازاً سماء کہہ سکتے ہیں۔

دوسرا مقام یہ ہے۔

''وقد تترک الحقیقة بدلالة سیاق الکلام''

Marfat.com

کبھی کبھی معنی حقیقی کو کلام کے سیاق کے پیشِ نظر ترک کیا جاتا ہے۔

اَب یہاں سیاق سے مراد کلام کا آخری حصہ نہیں ہے، بلکہ سیاق سے مراد اس کا پورا سیاق و سباق مراد ہے۔تو سباق اور سیاق کے قرینہ سے ایک معنی حقیقی کو ترک کیا جاتا ہے اور معنی مجازی مراد لیا جاتا ہے۔

مثال

مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا'' (الکہف۔۲۹)

''جو شخص چاہتا ہے پس وہ ایمان لے آئے اور جو شخص چاہتا ہے، وہ کفر کرے۔ بے شک ہم نے ظالموں کے لئے آگ تیار کر رکھی ہے''

یہاں ''مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ'' اس کا معنی حقیقی تو اختیار دینا ہے۔یعنی اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو یہ اختیار دیا ہے کہ جس راہ کو تم چاہو، اختیار کرو اور اس پر تمہاری کوئی گرفت نہیں کی جائے گی۔ ایمان لاؤ تو یہ تمہاری مرضی ہے اور کفر کرو تو یہ بھی تمہاری مرضی ہے۔

لیکن اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ'' اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا'' کہ بے شک ہم نے ظالموں کے لئے آگ تیار کر رکھی ہے۔اللہ تعالیٰ کا یہ جملہ اسی بات پر دلالت کرتا ہے۔کہ یہاں معنی حقیقی مراد نہیں ہے یعنی اختیار دینا حقیقی معنوں میں نہیں ہے۔ بلکہ یہاں تہدید مراد ہے۔اللہ تعالیٰ کی مراد ڈرانا اور دھمکانا ہے۔یعنی اِس دنیا میں جو کچھ تم کرنا چاہو ،کرلو، پھر اس دنیا کے بعد میں تمہارے ساتھ دیکھ لوں گا۔

اَب اس جملہ کا معنی حقیقی تو ''اختیار دینا'' ہے۔یعنی ایمان اور کفر میں اختیار دینا کہ اِن میں سے جس کو چاہیں اختیار کریں، لیکن اِس کا معنی مجازی ''تنبیہ اور تہدید'' ہے۔یعنی ڈرانا اور دھمکانا۔

یہاں جو سیاقِ کلام ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں معنی حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ

Marfat.com

معنی مجازی مراد ہے۔

مثال

اگر ایک شخص اسلامی فوج کا سپاہی ہے۔ وہ کسی مخالف کو مخاطب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ انزل یعنی نیچے اترو اور وہ شخص نیچے اترا۔ تو اُس شخص کے لئے امان ہے۔ انزل کا لفظ اِس بات کی اجازت دیتا ہے کہ تم نیچے اترو۔ لیکن اگر اُس سپاہی نے کہا کہ ''**انزل ان کنت رجلاً**'' نیچے اترو اگر تم مرد ہو۔ یعنی اگر تم میں مردانگی ہے تو نیچے اترو۔ تو ایسی صورت میں سب لوگ کہتے ہیں کہ اگر وہ شخص نیچے اترا تو یہ امان نہیں ہے۔

یہ اس لئے کہ '' **ان کنت رجلاً**'' کے لفظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ سپاہی اُسے امان نہیں دے رہا بلکہ اُسے ڈرا اور دھمکا رہا ہے۔

مثال

اگر اہلِ کفر میں سے کسی شخص نے یہ کہا کہ ''**الامان، الامان**''

''مجھے امان دو، مجھے امان دو''

اور اسلامی فوج کے کسی ذمہ دار افسر نے جواب دیا کہ ''**الامان، الامان**'' یا ''**اتیتک الامان، اتیتک الامان**'' یعنی'' میں نے تجھے امان دے دی، میں نے تجھے امان دے دی''

ظاہر بات ہے کہ اس صورت میں وہ امان کا مستحق ہو گیا۔ اِس لئے کہ یہاں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے۔ جس کی بناء پر ہم معنی حقیقی کو ترک کر دیں۔ لیکن اگر اسلامی فوج کے کسی ذمہ دار نے یہ کہا کہ

''**الامان الامان ستعلم ما تلقی غداً**''

''ہاں امان! امان! عنقریب تم کل سمجھ لو گے کہ تمہارے سامنے کیا حالات پیش آنے والے ہیں''

یہ کل ہی پتہ چلے گا کہ کن حالات سے تمہارا سابقہ پیش آنے والا ہے۔

تو ''**ان ستعلم ما تلقی غدا**'' سے یہی معلوم ہو رہا ہے کہ یہ امان نہیں دے

Marfat.com

رہے۔ بلکہ انہیں ڈرا رہے ہیں کہ ابھی تمہارے سامنے مزید سخت مرحلے آ رہے ہیں۔ ابھی سے تم اماں طلب کر رہے ہو۔ تو معلوم ہوا کہ سیاقِ کلام کی بنا پر اور اِس قسم کے قرائن کی بنا پر معنی حقیقی کو ترک کیا جا سکتا ہے۔

مثال

تیسرا مقام یہ ہے کہ

" وقد تترک الحقیقة بد لالة معنی فی حالةِ ارمتکلم"

اور کبھی کبھی معنی حقیقی کو ترک کیا جاتا ہے متکلم کی حالت کی بنا پر۔ یعنی متکلم میں ایک صفت موجود ہوتی ہے اور متکلم کی ایک ایسی حالت ہوتی ہے اور اُس کی یہ صفت اور حالت اِس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں معنی حقیقی مراد نہیں لیا جا سکتا۔

مثال

یعنی "**فمن شاء فلیومن و من شاء فلیکفر**"

"جو شخص چاہے ایمان لائے اور جو شخص چاہے کفر کرے"

اَب یہاں "" فلیکفر "امر کا صیغہ ہے۔

اب امر میں کچھ بھی معنی ہو لیکن اِس میں اجازت اور اباحت کے معنی تو ہوتے ہیں۔

اِس سے بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کی طرف سے انسانوں کو کفر کی اجازت دی جا رہی ہے۔ یعنی تمہیں اجازت ہے کہ تم کفر کر سکتے ہو۔ لیکن اِس معنی کو ہم ترک کرتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور اللہ تعالیٰ کی دیگر صفات میں سے ایک صفت حکیم بھی ہے۔ اور کفر کی اجازت دینا اللہ تعالیٰ کی صفتِ حکمت کے منافی ہے۔

اللہ تعالیٰ کی صفتِ حکمت کی شان کے ساتھ یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ کسی کو کفر کی اجازت دے۔ اِس لئے کہ

"**الکفر قبیح والحکیم لا یامر بالقبیح**"

کفر تو قبیح صفت ہے اور بہت بری چیز ہے اور حکیم کسی قبیح اور ناکارہ چیزوں کا حکم نہیں

Marfat.com

دیتا۔

توامر کرنے والے، حکم دینے والے اور متکلم کی حکمت کے قرینے سے ہمیں یہ معلوم ہوا کہ یہاں مراد اجازتِ کفر نہیں ہے بلکہ یہاں امر تہدید کے معنی میں مستعمل ہے۔ یہ تہدید یعنی ڈرانے اور دھمکانے کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ یہاں معنی حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ معنی مجازی مراد ہے۔

مثال

اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے گھر سے باہر جانے کی اجازت طلب کی اور اُس شخص نے غصے میں آ کر کہا کہ

''ان خرجت فانت طالق''

''اگر تم گھر سے باہر گئی تو تجھے طلاق ہے''

اب یہ عورت گھر سے فوری طور پر نکل گئی تو اُس پر طلاق واقع ہوگئی۔ اور اگر شوہر کا غصہ ٹھنڈا ہوگیا اور اُس کی طبیعت میں سکون اور اعتدال آ گیا۔ اُس کے بعد یہ عورت گھر سے نکل گئی تو اُس پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔

اب یہاں اِس جملے کی جو حقیقت ہے وہ یہ ہے کہ جب بھی یہ عورت گھر سے نکلے تو اُس پر طلاق واقع ہو، اس لئے کہ جملہ تو یہی ہے کہ ''ان خرجت فانت طالق'' یعنی اگر تو گھر سے نکلے تو تجھ پر طلاق ہے۔

لیکن یہاں متکلم میں ایک صفت ہے اور وہ جوش اور غصے کی صفت جو پیدا ہوگئی ہے یعنی اُس کی طبیعت میں جھنجھلاہٹ پیدا ہوگئی۔ یہ حالتِ جوش وغضب اِس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اس عورت کا ابھی ابھی اور فوری طور پر نکلنا، متکلم کی مراد ہے۔ اور متکلم کی مراد یہ نہیں ہے کہ جب بھی وہ عورت گھر سے نکلے تو اُس پر طلاق واقع ہوگی۔

اسے یمین ثور کہتے ہیں اور ثور، ثوران سے لیا گیا ہے۔ ثوران جوش کو کہتے ہیں۔ کہتے ہیں ''ثارتِ القدر'' ہانڈی نے جوش مارا تو ثور کہتے ہیں جوش کو۔

یہاں وہ کہتے ہیں کہ ''تفرد به ابو حنیفه''۔ یہ وہ یمین ہے جس کی ایجاد کا

Marfat.com

سہرا امام ابوحنیفہ کے سر ہے۔

اس سے پہلے لوگ دو قسم کے یمین سے واقف تھے۔

ا۔ وہ یمین جو لفظاً اور معناً ابدی ہے۔ جو مطلق ہے اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ہے۔

۲۔ دوسری قسم یمین کی یہ ہے کہ لایقف ہے لفظاً اور معناً وہ مرخص ہے۔

امام ابوحنیفہؒ یمین کی تیسری قسم نکالی۔ جو ایک ایسی یمین ہے جو لفظاً موثر ہے اور معناً موخر ہے۔

ظاہر لفظ اور عبارت کے لحاظ سے تو معلوم ہوتا ہے کہ موثر ہے۔ تمہیں اجازت نہیں کہ گھر سے نکلو جب تم گھر سے نکلو گی تو تیرے اوپر طلاق واقع ہوگی اور معنی کے لحاظ سے یہ مرخص ہے۔

سوال

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کچھ ایسے یمین ہیں جس کا علم پہلے سے کسی کو نہ ہو، آخر امام ابوحنیفہؒ نے کہاں سے یہ معلوم کیا کہ اس قسم کا یمین بھی ہوسکتا ہے؟

جواب

"اخذ ذالک من حدیث جابر و ابنہ حیث دعیا الی نصرۃ الانسان وحلفا ان لا ینصراہ ثم نصراہ بعد ذالک فلم یخشا"

"کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس قسم کے یمین کو لے لیا ہے۔ حضرت جابر اور حضرت جابر کے بیٹے کی حدیث سے جبکہ ان دونوں کو دعوت دی گئی کہ تم انسان کی نصرت کرو۔ تو انہون نے قسم کھائی کہ ہم مدد نہیں کریں گے۔ کچھ مدت گزر گئی اور کچھ مدت گزرنے کے بعد انہوں نے اس کی مدد کردی، پس اُن کو حانث قرار نہیں دیا گیا"

یعنی نبی ﷺ نے یہ نہیں فرمایا کہ اَب تمہاری قسم ٹوٹ گئی ہے۔ اب تم کفارہ ادا کرو۔ یعنی حضرت جابر اور حضرت جابر کے بیٹے کو غصہ آرہا تھا کہ فلاں شخص کی مدد کو تم ہمیں کیوں بلاتے ہو۔ اس وجہ سے انہوں نے قسم کھائی تھی۔ اَب کچھ وقت گزرنے کے بعد اگر انہوں نے اس شخص

Marfat.com

کی مدد کی تو یہاں اِن پر یمین کا اطلاق نہیں ہوتا اور حانث نہیں ہوں گے۔

مثال

اگر ایک شخص دوسرے شخص کو کہے کہ

''تعال تغدّ معی''

''آؤ میرے پاس اور میرے ساتھ کھانا کھاؤ''

اِس شخص کی طبیعت میں فوری طور پر اشتعال پیدا ہوا اور اُس نے کہا کہ

''واللہ لا اتغدّن معک''

''خدا کی قسم! میں تیرے ساتھ کھانا نہیں کھاؤں گا''

یعنی اُس کے ذہن میں یہ بات آئی کہ اِس کی کیا حیثیت ہے کہ مجھے کھانے کی دعوت دے رہا ہے۔

اب اُسی وقت اگر یہ شخص آیا اور اِس نے کھانا کھایا تو یہ شخص حانث ہوگا۔ لیکن دوسرے دِن اگر اِس شخص نے کھانا کھایا تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

''**و قد تترک الحقیقة بدلالة المعنی من قدر المتکلم**''

معنی حقیقی کو ترک کیا جاتا ہے، اِس معنی کی دلالت کے ذریعے جو ایک ایسی صفت جو متکلم میں موجود ہو۔

۴۔ چوتھا مقام یہ ہے کہ

کبھی کبھی حقیقت اور معنی حقیقی کو ترک کیا جاتا ہے۔

''**بدلالة اللفظ فی نفسه**'' بذاتِ خود اِس لفظ کی دلالت کے اعتبار سے

یعنی ایک لفظ کے معنی کا یہ تقاضا ہوتا ہے، اُس لفظ کے مادہِ اشتقاق کا یہ تقاضا ہوتا ہے کہ یہاں پر معنی حقیقی کو مراد نہ لیا جائے بلکہ معنی مجازی مراد لیا جائے۔

Marfat.com

مثال

ایک شخص نے کہا کہ

"کل مملوکٍ لی فھو حر"

"میرا ہر ایک مملوک آزاد ہے"

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ اَب اِس شخص کے جو خالص غلام ہیں، وہ بھی آزاد ہو گئے ام ولد یعنی وہ لونڈیاں بھی آزاد ہو گئیں، جن کی اولاد اِس آقا سے ہو گی۔ مدبّر بھی آزاد ہو گئے یعنی وہ غلام بھی آزاد ہو گئے جن کے متعلق مالک نے یہ کہا ہو کہ میری موت کے بعد تم آزاد ہو گے۔

لیکن مکاتب غلام، آزاد نہیں ہوں گے۔ مکاتب وہ غلام ہو گا جس کے متعلق آقا یہ کہتا ہے کہ تم اتنے روپے ادا کرو تو تمہارے لئے آزادی ہے۔ ایسے غلام آزاد نہیں ہوئے۔

اَب یہاں لفظ "کل" کی حقیقت کا تقاضا تو یہ ہے کہ سب کے سب مملوک یعنی غلام آزاد ہو جائیں۔ لیکن مملوک کا لفظ ملکیت سے لیا گیا ہے اور مِلک مملوک کا مصدر ہے۔

اَب مکاتب میں مِلک ناقص ہے، اس لئے وہ شامل نہیں ہے۔ اِس لئے کہ مکاتب تصرف کے لحاظ سے تو آزاد کے حکم میں ہے۔ یعنی آزاد لوگوں کی طرح تصرف کرتا ہے، خرید و فروخت کرتا ہے اور مختلف قسم کے کاروبار کرتا ہے۔ لیکن وہ رقبہ کے لحاظ سے مملوک ہے۔

ملکیت کا جو معنی ہے وہ مکاتب میں مکمل نہیں ہے۔ بلکہ ایک اعتبار سے مملوک ہے اور دوسرے اعتبار سے مملوک نہیں ہے۔ لیکن ملکیت کا جو معنی ہے، وہ خالص غلاموں، لونڈیوں اور مدبرین میں کامل ہے۔ وہ تصرف کے اعتبار سے بھی غلام اور مملوک ہیں اور ذاتی اعتبار سے بھی غلام اور ملوک ہیں۔

اسی لئے مکاتبین آزاد نہیں ہوئے، اِس لئے کہ ملکیت کا جو معنی ہے، وہ اُن میں مکمل طور پر نہیں پایا جاتا۔ لیکن باقی جو غلام اور لونڈیاں ہیں، وہ آزاد ہیں۔

مثال

اگر ایک شخص یہ کہے کہ

"لا اکل فاکھۃ"

Marfat.com

''میں فاکہہ نہیں کھاؤں گا'' اور اس کے بعد اُس شخص نے انار کھالیا یا انگور کھالیا۔ یا اُس نے کھجور کھالی۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ شخص اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا۔ لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ شخص حانث ہوگا۔

اس سے پہلی مثال میں ملکیت کا معنی ناقص طور پر مکاتبین میں پایا جاتا تھا اس بنا پر وہ آزاد نہیں ہوئے لیکن امام ابوحنیفہؒ اس مقام پر فرماتے ہیں کہ فاکھۃ لیا گیا ہے تفکہہ سے، اور تفکہہ کہتے ہیں تلذذ کو۔ آپ فرماتے ہیں کہ انار، انگور اور کھجور ان سب میں تفکہہ اور تلذذ کا مفہوم بھی ہے اور ان میں غذائیت کا مفہوم بھی ہے۔

ان کے ذریعے ایک انسان کو غذائیت کی طاقت بھی حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے کہ انار تو دوائیوں میں استعمال ہوتا ہے اور انگور اور کھجور سے غذائیت کا مقصد پورا ہوتا ہے۔ یہاں تفکہہ کے معنی میں اضافہ پایا جاتا ہے۔

اسی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ شخص حانث نہیں ہوگا۔

لیکن اگر اس شخص نے آم کھایا یا خربوزہ کھالیا۔ یعنی اس قسم کی چیز کھائی، جو صرف ہاضم ہیں۔ لیکن ان کے ذریعے سے ایک انسان کا پیٹ نہیں بھرتا اور ان سے غذائیت حاصل نہیں ہوتی۔ اگر اس قسم کی چیز کھائے گا تو وہ شخص حانث ہو جائے گا۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ انار، کھجور اور انگور وغیرہ سب ایسی چیزیں ہیں کہ ان کے کھانے سے وہ شخص حانث ہو جائے گا۔ اور ان سب کا شمار فاکھۃ میں ہوتا ہے۔ بلکہ یہ پھل تو لذیذ ترین پھل ہیں۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ فاکہہ لیا گیا ہے تفکہہ سے اور تفکہہ کہتے ہیں تلذذ کو۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''وَاِذَا انْقَلَبُوْا اِلٰی اَھْلِھِمُ انْقَلَبُوْا فَکِھِیْنَ'' (المطففین۔۳۱)

''اور جس وقت وہ اپنے گھروں کو واپس ہوتے ہیں تو مزے لیتے ہوئے پلٹتے ہیں''

یعنی وہ مسلمانوں کا مذاق اڑا اڑا کر خوش ہوتے ہیں اور اُن کی طبیعت میں انبساط پیدا

Marfat.com

ہوتا ہے۔ یہ تو صحیح ہے کہ یہاں جو تفکہہ کا معنی ہے، اِس کے ساتھ ساتھ ایک اور بات بھی پائی جاتی ہے۔ اور وہ غذائیت کی بات ہے۔

سوال

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ طرار اور نباش، سارق کے معنی کی بہ نسبت اضافہ ہے۔

اِس اضافے کے باوجود امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ نباش اور طرار پر سارق کا اطلاق نہیں ہوتا۔

یہاں بھی اگر تفکہہ کے معنی میں اضافہ ہے تو اِس اضافہ کی بنا پر وہ کیوں کہتے ہیں کہ وہ شخص حانث نہیں ہے۔

اَب جہاں تک تفکہہ کے لفظ کے مفہوم میں جو اضافہ ہے۔ تو بطریقِ اولیٰ اس شخص کو حانث ہونا چاہیئے جو انگور، انار یا کھجور کھالے۔ یہاں حانث کیوں نہیں ہوتا؟

جواب

امام ابو حنیفہؒ اِس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اضافت کی اقسام دو ہیں۔

ایک تو وہ اضافہ ہے جس کی وجہ سے لفظ کے مفہوم میں تقویت آتی ہے۔ اور لفظ کا مفہوم بذاتِ خود اِس اضافے کے لحاظ سے مکمل ہوتا ہے۔ ایک ہوتی ہے زیادت مغیّرہ اور دوسری ہوتی ہے زیادتِ مقویہ۔

تو طرار کے معاملے میں جو اضافہ ہے، وہ زیادت مقویہ ہے یعنی اِس کی وجہ سے سرقے کے مفہوم میں ایک قسم کا کمال آجاتا ہے۔ یعنی سرقے کے مفہوم کو یہ اضافہ متغیر نہیں کرتا درحقیقت یہ بہت بڑے درجے کا سارق ہے۔ کیونکہ وہ معمولی سی غفلت سے فائدہ اُٹھا کر کسی کے مال پر ہاتھ صاف کر رہا ہے۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ جس طریقے سے چور کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے، اس کا ہاتھ بھی کاٹ دینا چاہیئے لیکن یہاں انار میں، کھجور میں اور انگور میں بھی جو زیادت ہے، وہ زیادہ مغیرہ ہے۔ یہاں فاکہتہ کا جو مفہوم ہے، اُس مفہوم کو اس زیادت نے بدل دیا۔ اس لئے کہ وہ چیزیں جن میں غذائیت پائی جاتی ہے۔ تو اِن چیزوں میں غذائیت مقصود ہوتی ہے۔ اور تفکہہ اور

Marfat.com

تلذذ بفرع ہوتی ہیں۔ اَب فا کہہ تو وہ چیز ہے جس میں تلذذ بذاتِ خود مقصود ہے اور جن چیزوں میں غذائیت پائی جاتی ہے، اُن میں غذائیت ہی بذاتِ خود مقصود ہوتی ہے۔ اُن سے قوت حاصل کرنا، اِن کے ذریعے سے اپنی زندگی بسر کرنا اور بقاءِ زندگی ہی مقصود ہوتے ہیں اور یہاں اِن چیزوں میں تلذذ اور تفکہہ کا مفہوم، مقصود کے تابع ہوتا ہے۔ تو وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک ہے زیادتِ مقویہ اور دوسری ہے زیادتِ مغیرہ۔ اگر زیادتِ مقویہ ہو تو وہاں حکم کو متعدی کریں گے لیکن جہاں زیادتِ مغیرہ ہو، وہاں ہم کہیں گے کہ اس کے یہی معنی معتبر ہیں۔ اور اسے متعدی نہیں کریں گے۔

Marfat.com

صریح اور کنایہ

تیسری تقسیم میں حقیقت اور مجاز سے متعلق مباحث کے بعد صریح اور کنایہ کی تفصیل پیش کی جاتی ہے۔

صریح

صریح اُس لفظ کا نام ہے جس کا استعمال ایک معنی میں اِس قدر زیادہ ہو کہ اُس استعمال کی کثرت اور زیادتی کی وجہ سے وہ معنی اِس لفظ سے ظاہر ہو اور یہ لفظ کثرتِ استعمال کی بنا پر اِس معنی اور مراد کا قائمقام بن گیا ہو یہاں تک کہ جملہ احکام، جو معنی سے متعلق ہوتے ہیں وہ سارے کے سارے احکام اسی لفظ اور عبارت سے متعلق ہو جائیں۔

اِسے کہتے ہیں صریح۔

عام اِس سے کہ وہ کثرتِ استعمال کی بنا پر معنی حقیقی میں صریح بن گیا ہو یا وہ لفظ کثرتِ استعمال کی بنا پر معنی مجازی میں صریح بن گیا ہو۔ معنی حقیقی میں اگر کوئی لفظ مستعمل ہے اور کسی قرینے کی احتیاج، معنی کے فہم میں اور ارادہ میں نہیں ہے تو اِسے بھی صریح کہا جاتا ہے۔ اور اگر ایک لفظ کا استعمال معنی مجازی میں یہاں تک مشہور ہو جائے کہ معنی حقیقی کو بالکل ترک کر دیا جائے اور عام طور پر لفظ کا استعمال معنی مجازی میں ہونے لگے تو بھی یہ لفظ صریح بن جاتا ہے۔

حکم

صریح کا حکم یہ ہوتا ہے کہ جب بھی اِس قسم کے الفاظ زبان سے ادا کیے جائیں تو وہ حکم اُن کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے۔ اور اِس کی ضرورت نہیں رہتی کہ کوئی شخص اس لفظ سے وہ معنی مراد لیتا ہے یا کوئی شخص وہ معنی مراد نہیں لیتا۔ مثلاً ''بعت و اشتریت''

اَب بعت کا لفظ فروخت کرنے میں، کہ مَیں نے یہ چیز فروخت کی، اِس میں اس قدر اِس کا استعمال زیادہ ہے کہ استعمال کی کثرت کی بنا پر بعت کا لفظ فروخت کرنے میں بالکل صریح بن گیا ہے۔

ایک شخص کی زبان سے جب بعت کا لفظ نکل جائے تو اس کے بعد اِسی لفظ کے ساتھ وہ

Marfat.com

حکم متعلق ہو جاتا ہے۔ گویا کہ ایجاب ہو گیا اور ایک شخص نے یہ چیز فروخت کر دی۔ اسی طرح اشتریت کا لفظ بھی خریدنے میں بالکل صریح ہے۔ اس لئے کہ اشتریت کا لفظ خریدنے کے معنی میں یہاں تک مستعمل ہے کہ اس معنی کے ارادے کے لئے کسی خاص قرینے اور کسی خاص نیت کی ضرورت نہیں ہے۔

اسی طرح یہ لفظ کہ ''انت طالق'' تو طالق کے لفظ کا استعمال نکاح کے رشتے کے منقطع کرنے میں اور طلاقِ شرعی میں اس قدر زیادہ ہے کہ اب اس معنی کے فہم کے لئے اور اس معنی کے ارادہ کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ کہنے والا کہے کہ میرا ارادہ ''انت طالق'' سے طلاق ہی کا ہے۔ یہاں تک کہ وہ اگر یہ کہے کہ میرا ارادہ تو یہ تھا کہ تُو ہر قسم کی قید و بند سے آزاد ہے اور گھر میں سارے اختیارات تمہارے ہی ہیں اور تمہارے اختیارات پر میں کوئی پابندی نہیں لگاتا۔ تو اس قسم کے بیان میں وہ متکلم سچا نہیں سمجھا جائے گا۔ بلکہ انہی الفاظ کے ذکر ہوتے ہی وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔

اسی طرح لفظ ''وانت حر'' کا لفظ بھی عتق، حریت اور آزادی میں صریح ہے۔ اور صریح لفظ کے آتے ہی پھر حکم ثابت ہو جاتا ہے بغیر کسی شک وشبہ کے، اور پھر کسی قرینے اور ارادے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

تو صریح کا حکم یہ ہے کہ صریح سے بالکل ایک حکم یقینی طور پر اور قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے یہاں تک کہ الفاظِ صریحہ کے ذریعے سے حدود بھی ثابت ہوتے ہیں، کفارات بھی ثابت ہوتے ہیں اور قصاص بھی ثابت ہوتا ہے۔ حالانکہ حدود اور قصاص کے بارے میں حضور ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ جب بھی کوئی شبہ موجود ہو تو کسی شبہ کی بنا پر حدود کو ساقط کیا جا سکتا ہے اور قصاص کو ساقط کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ حدود اور قصاص میں ایک انسان کے خون بہانے کا یا ایک انسان کو سخت ترین سزا دینے کا معاملہ ہوتا ہے اور ایک انسان کو سخت ترین جسمانی سزا دینے کا معاملہ یا ایک انسان کے خون بہانے کا معاملہ شریعت کی نگاہ میں ایک ہلکا پھلکا معاملہ نہیں ہے بلکہ انتہائی سنگین معاملہ ہے۔

حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ اگر حدود کے ثابت کرنے میں کچھ بھی شبہ ہو تو شبہ کے وقت

Marfat.com

اُس حد کو جاری نہیں کرنا چاہیئے۔ اور وہ سزا نافذ نہیں ہونی چاہیئے۔ اِسی بنا پر نبی ﷺ کا ارشاد ہے۔

''ادفعوا الحدود بشبهات ما استطعتم''

تم حدود کو شبہات کی وجہ سے دفع کرو جب تک تمہاری طاقت ہو۔

''اما بلغنی من حد فقد وجب''

لیکن میرے پاس جو حد ہے وہ جائز ہے۔ یعنی میرے پاس جب شرعی طریقے سے حد کا ثبوت ہو جائے تو اِس کے بعد وہ سزا لاگو ہو گئی، پھر اُس سزا کے نافذ کرنے میں کسی کی رعایت نہیں کی جا سکتی۔

جب الفاظِ صریحہ آ جائیں اور الفاظِ صریحہ کے ذریعے سے ایک شخص زنا کا اقرار کر لے یا چوری یا قتل کا اقرار کر لے تو اِس کے بعد سزا نافذ ہو جائے گی اور لازم ہو جائے گی۔

الفاظِ صریحہ کے ذریعے سے اگر اقرار ہو تو اُس اقرار کے ذریعے سے حدود بھی ثابت ہو سکتے ہیں۔ اِسی بنا پر احادیث میں آتا ہے کہ جس وقت ماعز ابن مالک نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور حضرت ماعز نے حضور ﷺ کے سامنے یہ اقرار کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ ''اصبت حدا من حدود اللہ'' ''میں اللہ تعالیٰ کی حدود میں سے کسی ایک حد کو پہنچ گیا۔ میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے سزا کا مستحق ہو گیا۔ اِس طرح بار بار وہ اقرار کرتا رہا اور حضور ﷺ ٹالتے رہے۔ لیکن بالآخر جب حضور ﷺ نے اُس پر جرح شروع کی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ''اتدری مالزنا؟'' ''کیا تو جانتا ہے کہ زنا کسے کہتے ہیں؟

اُس نے جواب دیا کہ زنا اِسے کہتے ہیں۔ روایات میں آتا ہے کہ اِس موقع پر نبی ﷺ نے ماعز پر جرح کرتے ہوئے ایک ایسا لفظ بھی استعمال فرمایا کہ اِس سے پہلے اور اِس کے بعد نبی ﷺ کی زبان سے اِس لفظ کا ادا ہونا کسی نے نہیں سنا لیکن یہاں ایک ضرورت تھی جرح کرنے کی اور اقامتِ حق کے سلسلہ میں کافی چھان بین اور احتیاط کی۔ تو اُس لفظ کے ذریعے سے نبی ﷺ نے حضرت ماعز سے پوچھا جو لفظ صرف اِسی فعلِ زنا اور فعلِ حرام ہی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ جب ماعزؓ ابن مالک نے اُس لفظ کی بھی تصریح کی تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ اَب اِسے سنگسار کرو۔ اِس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ الفاظِ صریحہ کے ذریعے سے اگر اقرار کیا جائے

Marfat.com

حدود کا، قصاص کا یا کفارات کا تو وہ بالکل لازم ہو جاتی ہیں حدیں، وہ قصاص لازم ہوتا ہے اور کفارات لازم ہو جاتی ہیں۔ حدود، قصاص اور کفارات وغیرہ یہ سارے کے سارے الفاظِ صریحہ کے ذریعے سے ثابت ہو جاتے ہیں۔ اَب ''انت طالق'' کا لفظ ہے۔ ایک دفعہ اگر یہ لفظ ذکر ہو جائے تو اُس کے ذریعے سے طلاقِ رجعی ثابت ہوتا ہے۔ یعنی عدت کے اندر طلاق دینے والا رجوع کر سکتا ہے۔ لیکن ایک طلاق یا دو طلاق دینے کے بعد اگر عدت گزر جائے تو پھر اس شوہر کو رجوع کا حق باقی نہیں رہتا۔ اِس بنا پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے

''وَبُعُوْلَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِيْ ذَالِكَ اِنْ اَرَادُوْا اِصْلَاحاً ط''

(البقرۃ۔۲۲۸)

اور ان مطلقات کے شوہر زیادہ حقدار ہیں انہی کو حق ہے عدت میں اگر ان کا ارادہ اصلاح کا ہو اور حقوقِ زوجیت کی ادیگی کا۔

اللہ تعالیٰ کا یہ بھی ارشاد ہے

''وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْسَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ وَلَا تُمْسِكُوْهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوْا''(البقرہ۔۲۳۱)

کہ جب تم عورتوں کو طلاق دو اور اِس کے بعد وہ عدت کو پہنچ جائیں (یعنی اُس کی عدت گزرنے کے قریب ہو جائے) تو اُس وقت تم اچھے طریقے سے سوچ لو یا تو اُن مطلقات کو اپنے پاس روک دو اُن کی طرف رجوع کر لو صحیح جائز طریقے سے یا اُن کو آزاد چھوڑ دو صحیح طریقے سے۔

جب کہ تم اُن کے حقوقِ زوجیت ادا نہ کر سکتے ہو تو اس کے بعد تم اُن کی طرف رجوع کیا کرو اور تم اُن کو ضرر یا ایذا رسانی کی بنا پر اپنے پاس مت روکو کہ تمہاری حالت یہ ہو کہ تم اُن پر زیادتی کرتے ہو اور اُن کے ساتھ ظلم کرتے ہو تا کہ اِس طریقے سے اُن کی عدت طویل ہو جائے۔

لیکن اگر یہی لفظ طلاق ''انت طالق'' تین مرتبہ ذکر کیا جائے یا یہ کہہ دیا جائے کہ

Marfat.com

''انت طالق ثلاثاً'' تم پر تین طلاق ہوں تو چاروں ائمہ مذاہب اِس پر متفق ہیں کہ پھر تین طلاق واقع ہو جائیں گے اور اِس کے بعد شوہر کو نہ عدت کے اندر رجوع کا حق ہے اور نہ عدت سے نکلنے کے بعد شوہر کو رجوع کا حق ہے۔

اِس کے بعد پھر وہ دوسرے شوہر کے نکاح میں چلی جائے گی، اِس کے بعد پہلے شوہر کی طرف واپس ہونا چاہے تو ہو سکتی ہے ورنہ ویسے نہیں ہو سکتی۔

کنایہ (تعریف)

کنایہ کی تعریف یہ ہے کہ کنایہ وہ لفظ ہے کہ جس کا معنی اور مراد مخفی ہو اور نیت یا دلالتِ حال کے بغیر وہ معنی معلوم نہ ہو سکتا ہو۔ تو یہ کنایہ کہلاتا ہے۔

حکم

کنایہ کا حکم یہ ہے کہ جب تک متکلم کی طرف سے ایسا بیان نہ آ جائے جس میں وہ یہ ظاہر کرے کہ میری نیت اُس لفظ سے اِس معنی کی تھی یا جب تک کوئی ایسا قرینہ نہ ہو جس کی وجہ سے کوئی خاص معنی متعین ہوتا ہو اُس وقت تک اُس لفظ کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا اور اُس لفظ پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا۔

مثال کے طور پر طلاق کے الفاظِ کنایہ ہیں، جب تک نیت نہ ہو یا جب تک اُس حالت کی دلالت نہ ہو کہ کس حالت میں شوہر اور بیوی کے درمیان گفتگو ہو رہی ہے اُس وقت تک اِس قسم کے الفاظ کے ذریعے سے طلاق واقع نہیں ہوتی۔

پہلی مثال

مثال کے طور پر ایک شخص نے اپنی بیوی سے یہ کہا کہ ''انت بائن'' تو ''بائن'' کے لفظ کا مفہوم تو یہ ہے کہ تو جدا ہے۔ اَب یہ معلوم نہیں کہ کس چیز سے جدا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اِس کا مطلب یہ ہو کہ تو اپنی قوم سے اخلاق اور سیرت میں بالکل الگ حیثیت رکھتی ہے اور اپنی قوم کی طرح تم نہیں ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اِس کا مفہوم یہ ہو کہ تو مجھ سے جدا ہے۔

اَب یہ بات کہ تو مجھ سے جدا ہے۔ اِس میں یہ احتمال بھی ہے کہ تیری عادات اور

Marfat.com

اخلاق میری عادات اور اخلاق سے الگ نوعیت رکھتے ہیں۔اور یہ مفہوم بھی ہوسکتا ہے کہ میرے اور تمہارے درمیان نکاح کا جو رشتہ ہے وہ باقی نہیں رہا۔نکاح کے رشتے کے لحاظ سے اب تم مجھ سے جدا ہوگئی ہو۔اَب یہ لفظ کنایہ ہے۔

دوسری مثال

اسی طرح شوہر نے کہا کہ ''انت علی حرام''

اَب یہ ہوسکتا ہے کہ یہ اخبار ماضی سے متعلق ہو کہ اِس سے پہلے تو مجھ پر حرام تھی اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اِس کا مطلب یہ ہو کہ چونکہ میں نے تمہیں طلاق دی ہے اِس کے بعد تو مجھ پر حرام ہے۔

یعنی ''انت علی حرام'' کا تعلق ماضی سے بھی ہوسکتا ہے اور اِس کا تعلق مستقبل سے بھی ہوسکتا ہے۔

اِسی طرح ''اعتدی'' کا لفظ ہے یعنی شمار کرو۔اَب کیا چیز شمار کرے؟ یہ بھی احتمال ہے کہ شمار کرو اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو اور اُس کی مہربانیوں کو کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر کتنی مہربانیاں کی ہیں اور تیرے اوپر اللہ تعالیٰ کی کتنی عنایات ہیں۔لیکن اِن تمام مہربانیوں اور عنایات کے ہوتے ہوئے تم طلاق کا مطالبہ کرتی ہو، یہ مطالبہ تو نہیں ہونا چاہیئے۔

یہ احتمال بھی ہوسکتا ہے کہ ''اعتدی'' کا مطلب یہ ہو کہ تم اپنی عدت کے ایام کو شمار کرو۔اس لئے کہ میں نے تجھے طلاق دی ہے۔

تیسری مثال

اسی طرح یہ الفاظ کہ ''استبرئی رحمک'''' تو اپنے رحم کو صاف کر۔''اَب یہ بھی احتمال ہوسکتا ہے۔ کہ جلدی سے جلدی تیری عدت گزر جائے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ میرے لئے صاف ہو۔

ایک اور مثال

مثلاً ''انت واحدۃ'' کہ تو ایک ہے۔اَب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تو اپنی قوم میں

Marfat.com

سے بالکل ایک ہے، منفرد حیثیت رکھتی ہے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تجھ پر ایک طلاق ہے۔

الغرض یہ الفاظِ کنایہ ہیں۔ اِن الفاظِ کنایہ میں جب تک کوئی قرینہ نہ ہو یا متکلم نے خود بیان نہ کیا ہو کہ میری نیت یہ تھی اُس وقت تک اِن الفاظ کے ذریعے سے طلاق واقع نہیں ہوتی۔ الفاظِ کنایات میں سے تین الفاظ ایسے ہیں کہ اِن میں طلاقِ رجعی واقع ہوتی ہے۔اور اِن تین الفاظ کے علاوہ باقی جتنے بھی الفاظِ کنایات ہیں اُن الفاظ کے ذریعے سے طلاقِ بائن واقع ہوتی ہے۔تین الفاظ یہ ہیں۔

''اعتدی''،''استبرئی رحمک''اور''انت واحدة''

''اعتدی'' کا مفہوم یہ ہے کہ اگر طلاق کا ارادہ کر بھی لیا جائے کہ تم عدت کے ایام کو شمار کرو۔اَب یہ بات کہ تم عدت کے ایام کو شمار کرو۔ یہاں طلاق کو ہم مقدر مانیں گے بطور اقتضاء۔

اس لئے کہ اُس وقت تک عدت کے گزارنے کا حکم صحیح ہی نہیں ہوسکتا جب تک اِس سے پہلے طلاق نہ لی جا چکی ہو۔اَب عبارت ''اعتدی'' کا مطلب یہ ہے کہ''اعتدی عنی لانی طلقتک''''تم عدت گزارو اور عدت کے ایام کو شمار کرو اِس لئے کہ میں نے تجھے طلاق دی''۔اَب طلاق کا لفظ یہاں مقدر ہوگا اقتضاء النص کی بنا پر، اقتضاء النص کی تعریف آئے گی کہ اقتضاء النص اِسے کہتے ہیں کہ ہم ایک زیادت کو معتبر قرار دیں اِس لئے کہ جب تک ہم اُس زیادت کا اعتبار نہ کریں اُس وقت تک وہ کلام صحیح ہی نہیں ہوسکتا۔

''اعتدی'' کا لفظ اُس وقت تک صحیح نہیں ہوسکتا یعنی اُس وقت تک شوہر اپنی بیوی کو یہ حکم دے ہی نہیں سکتا کہ تم عدت گزارو جب تک اِس سے پہلے طلاق نہ ہو۔

اقتضاء سے متعلق اصولیین کا قاعدہ یہ ہے کہ

''الثابت بالاقتضاء ثابت بالضرورة''

کہ جو زیادت ثابت ہوتی ہے بطریقِ اقتضاء کے، وہ ثابت ہوتی ہے بطریقِ ضرورت۔

ضرورت کی بنا پر اور مجبوری کی بنا پر اُس اضافت کو معتبر قرار دیا جاتا ہے، تاکہ کسی طریقے سے کلام صحیح ہوجائے اور پھر قاعدہ یہ ہے کہ

Marfat.com

''وما ثبت بالضرورة یتقدر بقدرها''

جو چیز ثابت ہو جائے کسی ضرورت کی بنا پر تو جس حد تک ضرورت پوری ہوتی ہے وہ وہاں تک ثابت ہوتی ہے اور قدرِ ضرورت سے زائد وہ ثابت نہیں ہوتی۔

اَب یہ ضرورت صرف ایک طلاقِ رجعی سے پوری ہوتی ہے۔ یعنی عدت کا حکم دینا اور عدت کے ایام کا شمار کرنا اِس امر کی تصحیح کے لئے ضروری ہے کہ یہاں ہم ایک طلاق رجعی کو معتبر قرار دیں۔

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ ''اعتدی'' کا لفظ اگرچہ کنایہ ہے لیکن اِس لفظ سے ایک طلاقِ رجعی واقع ہو گی۔ لیکن شرط یہ ہے کہ اِس شخص کا ارادہ یہ ہو اور نیت یہ ہو کہ میں تمہیں طلاق دے رہا ہوں۔

اِسی طرح ''استبرئی رحمک'' کا لفظ ہے۔ اَب ''استبرئی رحمک'' سے مراد اگر ہم یہ بھی لے لیں کہ تم حیض کے ایام کو شمار کرو، عدت کے ایام کو شمار کرو، تو اِس کی تصحیح کے لئے بھی یہاں ضرورت ہے کہ یہاں طلاق کو مقدر مانا جائے طلاق کے اضافے اور طلاق کی تقدیر کے بغیر یہ امر اور یہ حکم دینا صحیح نہیں ہو سکتا۔

اسی قاعدہ کی بنا پر یہاں بھی طلاق، طلاقِ رجعی ہو گی۔ اِسی طرح ''انت واحدۃ'' ہے۔ اگر مراد یہ ہو کہ تو ایک ہے یعنی تجھ پر ایک طلاق ہے تو معلوم ہو کہ ''واحدۃ'' کے لئے موصوف کو مقدر ماننا جائے گا۔ اور موصوف یہاں پر طلاق ہو گا۔

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ الفاظِ کنایہ میں سے یہ تین الفاظ ایسے ہیں کہ اِن کے ذریعے سے جو طلاق واقع ہوتی ہے وہ طلاقِ رجعی ہے۔ اور اِن تین الفاظ کے علاوہ باقی جتنے الفاظ کنایات ہیں، اِن الفاظ کے ذریعے طلاقِ بائن واقع ہوتی ہے۔

طلاقِ بائن اور طلاقِ رجعی کے درمیان فقہائے حنفیہ فرق یہ کرتے ہیں کہ طلاق بائن کے واقع ہونے کے بعد نکاح کا رشتہ بالکل ختم ہو جاتا ہے اور عدت میں بھی شوہر کو رجوع کا حق باقی نہیں رہتا اور عدت کے بعد تو رجوع کا حق ہے ہی نہیں۔ لیکن طلاقِ رجعی میں نکاح کا رشتہ کمزور پڑ جاتا ہے لیکن سر دست ختم نہیں ہوتا۔ عدت کے اندر شوہر کو رجوع کا حق باقی رہتا

Marfat.com

ہے۔لیکن دونوں صورتوں میں چاہے طلاقِ رجعی ہو، چاہے طلاقِ بائن ہو جب تک تین طلاق نہ ہوں تو عدت کے اندر بھی شوہر اور بیوی کا آپس میں نکاح ہوسکتا ہے اور عدت کے بعد بھی نکاح ہو سکتا ہے جب تک تین طلاق واقع نہ ہوں۔ یہ فرق ہے طلاقِ رجعی اور طلاقِ بائن میں۔

شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ طلاق کے جتنے بھی کنائی الفاظ ہیں، اِن تمام کنائی الفاظ کے ذریعے جو طلاق واقع ہوتی ہے وہ طلاقِ بائن نہیں ہے بلکہ طلاقِ رجعی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں۔

''الكناية كله رواجع''

الفاظِ کنائی یہ سب کے سب رواجع ہیں۔یعنی اِن کے ذریعے سے طلاقِ رجعی واقع ہوتی ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ یہ الفاظ طلاق سے کنایہ ہیں۔یعنی اِن الفاظ کا مفہوم، طلاق ہوسکتا ہے۔

اَب قاعدہ یہ ہے کہ

''الكناية حكمها حكم مكنيه عنه''

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ارادے اور نیت کے وقت یہ الفاظ طلاق کے قائمقام ہیں۔اَب یہ بات کہ ''انت بائن'' اِس کے حکم میں ہے کہ ''انت طالق''۔جس طرح ''انت طالق'' کے ذریعے طلاقِ رجعی واقع ہوتی ہے اِسی طریقے سے ''انت بائن'' کے ذریعے سے بھی طلاقِ رجعی واقع ہوتی ہے۔طلاقِ بائن واقع نہیں ہوگی۔

اِس اختلاف کا نتیجہ یہ ہے کہ اِن کنایات کے ذریعے سے جو طلاق دی جائے گی، اُس طلاق کے بعد عدت میں امام شافعیؒ کے نزدیک شوہر کو حقِ رجوع حاصل ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ شوہر کو عدت کے اندر اِن الفاظ کے بعد حقِ رجوع حاصل نہیں ہے۔وہ رجوع نہیں کرسکتا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اصل میں یہ جو الفاظ ہیں، اِن کو ہم نے کنایہ کہا ہے اِس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اِن الفاظ کے اپنا مفہوم میں خفا ہے۔اِن الفاظ کا اپنا جو مفہوم ہے وہ تو ظاہر ہے کہ ''بائن'' کا مفہوم ہے جدا ہونا۔''واحدة'' کا مفہوم ہے ایک ہونا، ''حرام'' کا مفہوم ہے حرمت۔ یہاں جو الفاظِ کنایات ہیں اِن کے مفہوم میں فی نفسہٖ کوئی خفا نہیں ہے۔فی نفسہٖ اِن کے معانی میں

Marfat.com

کوئی ابہام نہیں ہے۔

سوال

سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان الفاظ کے مفہومات میں اگر کوئی ابہام نہیں ہے اور ان الفاظ کے جو معانی ہیں وہ بالکل ظاہر ہیں پھر ان پر کنایے کے الفاظ کا اطلاق کیوں کیا گیا ہے اور پھر تم یہ کیوں کہتے ہو کہ یہ کنایات ہیں پھر تو یہ صریح بن گئے۔

جواب

ان الفاظ کے مفہومات کے متعلقات میں ابہام ہے۔ یعنی ''انت بائن'' کا مفہوم تو یہ ہے کہ تو جدا ہے۔ اَب جدائی کا مفہوم تو واضح ہے لیکن یہ معلوم نہیں ہے کہ کس چیز سے جدا ہے۔ اس جدائی کا تعلق کس چیز سے ہے۔ اس جدائی کا تعلق قوم سے ہے کہ تو اپنی قوم سے خصلت میں، کردار میں اور سیرت میں جدا ہے۔ یا اس جدائی کا تعلق نکاح کے رشتے سے ہے کہ اَب میرے اور تمہارے درمیان نکاح کا رشتہ باقی نہیں رہا۔ چونکہ یہ الفاظ اپنے مفہوم کے اعتبار سے واضح ہیں لیکن ان میں تعلق کا ابہام ہے، مفہومات کی ذات کا ابہام نہیں ہے۔

اس بنا پر فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ ان مفہومات کا جو تقاضا ہوگا وہی تقاضا ثابت ہو جائے گا۔ ''بائن'' کا مفہوم تو ہے جدا ہونا، ظاہر بات ہے کہ طلاقِ رجعی کے ذریعے سے جدائی واقع نہیں ہوتی، اس لئے کہ جدائی تو تقاضا کرتی ہے کہ نکاح کا رشتہ منقطع ہو جائے، ملاپ ختم ہو جائے، ظاہر بات ہے کہ طلاقِ رجعی سے یہ رشتہ منقطع نہیں ہوتا۔ اس لئے طلاقِ بائن کی ضرورت ہے۔

اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ ''انت حرام'' اور ہماری مراد یہ ہے کہ حرمت کا تعلق مستقبل سے ہے کہ آئندہ کے لئے تو مجھ پر حرام ہے۔ اَب حرمت جو فی الحال ثابت ہوتی ہے، وہ طلاقِ رجعی کے ذریعے سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ حرمت طلاقِ بائن کے ذریعے سے ثابت ہوتی ہے۔ اس بنا پر حنفیہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کے ذریعے سے طلاقِ بائن واقع ہوتی ہے۔ سوائے اُن تین الفاظ کے جو کنایات میں سے ہیں یعنی ''اعتدی''، ''استبرئی رحمک''، ''انت واحدۃ''۔ ان تین الفاظ کے ذریعے سے طلاقِ رجعی ثابت ہوتی ہے۔ باقی کنایہ کے تمام الفاظ

Marfat.com

وہ موجبِ طلاقِ بائن ہیں۔

چونکہ کنایات میں ایک قسم کا ابہام پایا جاتا ہے اور ایک قسم کا خفا موجود ہے۔ کنایات کے ذریعے سے اگر ایک شخص زنا کا اقرار کرے یا وہ چوری کا اقرار کرلے تو حدود ثابت نہیں ہوسکتے اور اُس شخص کو سزا نہیں دی جائے گی، جب تک وہ صراحتاً یہ اقرار نہ کرلے کہ ہاں مجھ سے یہ جرم سرزد ہوا ہے۔

مثال

اِس وجہ سے فقہا لکھتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے یہ کہا کہ

''**جمعت جماعاً حراماً**'' ''میں نے حرام جماع کیا ہے''۔ تو اِس قول کے بعد یہ نہیں کہا جائے گا کہ اِس شخص نے زنا کا اقرار کرلیا۔ اِس بنا پر حدِ زنا جاری ہونا چاہیئے۔ اِس لئے کہ جماعِ حرام تو حالتِ حیض میں اپنی بیوی سے مجامعت بھی ہے،۔ جماعِ حرام وطی بالشبہ بھی ہے۔ جماعِ حرام، وہ نکاحِ فاسد کے ذریعے سے وطی بھی ہے یعنی بغیر گواہوں کے نکاح کیا جائے۔ یہ بھی جماعِ حرام ہوگا۔ لیکن وہاں حد جاری نہیں ہوگی۔ معلوم ہوا کہ جماعِ حرام کا لفظ کنایہ کا لفظ ہے اور اِس میں ابہام ہے۔ زنا کو بھی شامل ہے، وطی بالشبہ، وطی بالنکاحِ الفاسد اور وطی فی حالتِ حیض کو بھی شامل ہے۔

مثال

ایک شخص نے اگر یہ کہا ''**زرعت فی الجبل**''

فقہا کہتے ہیں کہ یہاں بھی حدِ زنا جاری نہیں ہوگی اِس لئے کہ زراعت کے دو معنی آتے ہیں۔ یہ معنی بھی ہے کہ میں نے پہاڑ میں زرع کیا اور یہ معنی بھی ہے کہ میں پہاڑ پر چڑھ گیا۔

ہاں اگر زرعیت کہدے تو پھر حد جاری ہوگی۔ زرعیت کا لفظ زنا میں صحیح ہے۔ لیکن زرعت کا لفظ کنائی ہے۔ اِس میں دونوں معنی ہوسکتے ہیں۔

فقہا یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص گونگا ہے۔ اور گونگے شخص نے اشارے سے کسی کو زنا کاری کی گالی دی کہ تم زانی ہو تو اَب اُس گونگے شخص کو اِس اشارے کی بنا پر سزا نہیں دی جائے گی۔ اِس لئے کہ وہ گالی اگر دیتا ہے تو صریح الفاظ سے نہیں دیتا۔ وہ تو اشارے سے کام چلاتا

Marfat.com

ہے۔ اَب اشارے میں ایک قسم کا ابہام پایا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ گونگے کے اشارے سے منشا کچھ اور ہو۔

نبی علیہ ﷺ کا ارشاد تو یہ ہے

''ادفعوا الحدود بالشبہات ما استطعتم''

''شبہات کے ذریعے سے تم حدود کو دفع کرو جہاں تک تمہاری طاقت ہو۔''

یہاں شبہ واقع ہو گیا۔

اسی بنا پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر ایک شوہر گونگا ہے اور اُس نے اپنی بیوی کو اشارے سے زنا کی گالی دی، کیونکہ وہ بول نہیں سکتا۔ اشارے سے اُس نے کہا کہ یہ تیرا بیٹا مجھ سے نہیں ہے۔

فقہا لکھتے ہیں کہ یہاں اِس شوہر پر لعان لازم نہیں ہے۔ یعنی بیوی اگر عدالت میں جا کر رپورٹ لکھ دے کہ مجھے اپنے شوہر نے زنا کاری کی گالی دی ہے۔

عام طور پر قانون تو یہ ہے کہ عدالت کی طرف سے دونوں کو طلب کر لیا جائے گا اور سب سے پہلے شوہر کو کہہ دیا جائے گا کہ تم چار مرتبہ یہ گواہی دو اور قسم کھاؤ کہ میں اِس بیان میں بالکل سچا ہوں اور پانچویں مرتبہ یہ کہو کہ مجھ پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو اگر میں زنا کاری کی اِس نسبت میں جھوٹا ہوں۔ اس کے بعد پھر عورت چار مرتبہ شہادت دے گی کہ یہ اِس نسبت میں جھوٹا ہے اور پانچویں مرتبہ کہے گی کہ اللہ تعالیٰ کا غضب ہو مجھ پر اگر یہ شخص سچا ہو اور اِس کے بعد پھر ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔ یہ تو حکمِ شرعی ہے۔

مسئلہ

مسئلہ یہ ہے کہ اگر اُس شخص نے انکار کیا اور کہا کہ میں تو لعان نہیں کرتا۔ یہ شہادت میں نہیں دیتا کہ میں اِس میں سچا ہوں تو اِس کے بعد پھر کہا جائے گا کہ اَب اسّی کوڑوں کی سزا کے لئے تیار ہو جاؤ، اس لئے کہ تم یہ شہادت نہیں دیتے اور اَب یہ معلوم ہوتا ہے کہ اِس الزام میں تم جھوٹے ہو۔ پھر اسّی کوڑوں کی سزا اُسے دی جائے گی۔ اَب اگر ایک گونگے نے آ کر اپنی بیوی کو زنا کی نسبت کی تو اُس صورت میں بیوی لعان کا مطالبہ نہیں کر سکتی۔ اِس لئے کہ لعان، حدِ قذف کے قائمقام ہے۔ اور حدِ قذف کا اجرا گونگے پر نہیں ہو سکتا۔ اِسی طرح لعان کا مطالبہ بھی نہیں کیا جا

Marfat.com

سکتا۔

اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ الفاظِ کنایات ایسے الفاظ ہیں کہ جن میں ابہام ہے، تعین اُن میں نہیں ہے۔ اِس وجہ سے کنایات کے ذریعے سے حدود ثابت نہیں ہو سکتے اور قصاص ثابت نہیں ہو سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ جب تک حضرت ماعز ابن مالک نے صراحتاً اُس لفظ کے ذریعے سے اپنے جرم کا اقرار نہ کیا جو لفظ سوائے زنا کے کسی اور معنے میں استعمال ہی نہیں ہو سکتا تھا۔ اُس وقت تک نبی علیہ ﷺ نے حضرت ماعز ابن مالک پر حد جاری نہیں کی۔ یہ صریح اور کنایہ کے درمیان فرق ہے۔

اقسام لفظِ کنایہ

فقہا کے نزدیک الفاظِ کنایات تین قسم کے ہیں۔

بعض وہ الفاظ ہیں کہ جن میں رد کرنے کا احتمال ہو، جیسے بیوی اپنے شوہر سے طلاق کا مطالبہ کرتی ہے۔ اِن کے درمیان طلاق کی گفتگو جاری ہے۔ کچھ ایسے الفاظ ہیں کہ اُن الفاظ سے یہ بھی احتمال ہے کہ شوہر کی مراد یہ ہو کہ چلو میں نے تمہیں طلاق دی اور اُن الفاظ میں یہ بھی احتمال ہے کہ شوہر نے بیوی کے اس مطالبہ کو رد کر دیا ہو۔

مثلاً بیوی نے طلاق کا مطالبہ کیا تو شوہر نے کہا "قومی" اٹھو یہاں سے۔ اَب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اٹھو یہاں سے اور اِس قسم کی باتیں میرے سامنے نہ کرو۔ اور اِس کا یہ بھی مطلب ہے کہ اٹھو، جاؤ یہاں سے، تجھے تو میں طلاق دے چکا ہوں۔ یہ لفظ کہ "اذھبی" یعنی چلی جاؤ یا "ابتغی ازواجا" شوہروں کی تلاش کرو۔ اِس کا مفہوم یہ بھی ہے کہ تم دیگر شوہروں کی تلاش تو کرو کہ وہ اپنی بیویوں کے ساتھ کیا سلوک کرتے ہیں اور خواہ مخواہ تو مجھ سے طلاق کا مطالبہ کرتی ہے۔ شکر ادا کرو کہ تم میرے ساتھ ہو اور دوسرا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ چلی جاؤ، میں نے تجھے طلاق دی ہے، دیگر شوہروں کے ساتھ نکاح کرو۔ تو یہ الفاظ ایسے الفاظ ہیں کہ اِن میں یہ احتمال ہے کہ گویا اُس نے طلاق دے دی اور یہ احتمال بھی ہے کہ طلاق نہیں دی اور طلاق کا مطالبہ رد کر دیا۔

جب طلاق کی گفتگو دونوں کے درمیان جاری ہو اور اِس قسم کے الفاظ میں دونوں احتمالات ہوں تو یہاں صرف طلاق کی گفتگو کی یہ حالت کافی نہیں ہے۔ کہ ہم اِس گفتگو کی بنیاد پر یہ

Marfat.com

کہیں کہ ان الفاظ کے ذریعے سے طلاق واقع ہوگئی۔ بلکہ یہاں شوہر کا ارادہ اور نیت کا اظہار ضروری ہے اور وہ یہ بیان کرے کہ ہاں میری نیت طلاق کی تھی۔

بعض الفاظ ایسے ہیں کہ اُن میں رد کا احتمال نہیں ہے۔ اُس میں طلاق کا بھی احتمال ہے۔ اور اُن میں ایک اور معنی کا بھی احتمال ہے۔ لیکن وہ معنی ایسا ہے کہ وہ طلاق کی گفتگو کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں رکھتا۔

مثال کے طور پر بیوی نے شوہر سے طلاق کا مطالبہ کیا۔ اور شوہر نے کہا کہ ''انت بائن'' ''تُو تو جدا ہے۔ اَب ظاہر بات ہے کہ گفتگو کے مطالبے کے جواب میں اِس کا کوئی موقع نہیں کہ یہ شخص یہ کہے کہ تُو تو اپنی قوم سے اخلاق اور کردار کے لحاظ سے انتہائی بلند ہے۔

اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس کی مراد یہی ہے کہ جا، اَب تو مجھ سے جدا ہوگئی۔ میرے اور تمہارے درمیان نکاح کا رشتہ منقطع ہوگیا۔ اِس قسم کے الفاظ، جن میں اِس کا احتمال نہ ہو کہ وہ طلاق کے مطالبے کو رد کرتا ہے۔ تو ایسی صورت میں اگر طلاق کی گفتگو اِن کے درمیان جاری ہے تو وہاں طلاق واقع ہو جائے گی، اگرچہ اُس کی نیت نہیں تھی۔ اَب یہاں قرینہ قائم ہوگیا۔

کنایات کے بعض الفاظ میں یہ احتمال ہوسکتا ہے کہ یہ شخص اُسے گالی دے رہا ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ اُسے طلاق دے رہا ہو۔ مثال کے طور پر غیض و غضب کی حالت میں۔ ایک عورت اپنے شوہر سے طلاق کا مطالبہ کرتی ہے۔ اور شوہر جواب دیتا ہے ''خلية برية'' تو بالکل خالی ہے، تو بالکل بیزار ہے۔ یہ مفہوم بھی ہوسکتا ہے کہ میرے اور تمہارے درمیان کوئی تعلق باقی نہیں رہا۔ اَب تو مجھ سے بیزار ہے، میں تجھ سے بیزار ہوں۔ اور ''خلية'' کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بڑی بد اخلاق عورت ہے۔ تم میں بالکل سرے سے اخلاق ہے نہیں۔ ہر قسم کی اچھائیوں سے بیزار ہے۔

اِن الفاظ میں گالی کا بھی احتمال ہوسکتا ہے۔ تو وہ الفاظِ کنایات کہ جن میں گالی کا احتمال بھی ہے اور جن میں طلاق دینے کا احتمال بھی ہے۔ اور حالت بھی غیض و غضب کی ہے۔

یہاں نیت کا احتیاج ہے۔ لیکن اگر ایسے الفاظ ہیں کہ اُن میں طلاق کا احتمال تو ہے گالی کا احتمال نہیں ہے اور ہے غیض و غضب کی حالت۔ اَب اِس دور میں عورت نے یہ کہا کہ مجھے

Marfat.com

طلاق دو اور شوہر نے کہا کہ ’’انت بائن‘‘ اور حالت غضب کی ہے۔

ظاہر بات ہے کہ یہاں یہ شخص اُس کی تعریف تو نہیں کرتا کہ تو مجھ سے جدا ہے یا پوری قوم سے ممتاز حیثیت رکھتی ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ جاؤ میں نے تجھے طلاق دی۔ کبھی کبھی حالتِ غضب بھی اِس کا قرینہ بن جاتا ہے اور طلاق مراد ہوتی ہے۔ گویا الفاظِ کنایات کی نوعیت کو دیکھا جائے گا کہ اِن الفاظ میں کیا کیا احتمالات ہیں اور پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اِن الفاظ کے استعمال میں حالت کون سی ہے؟ رضامندی کی حالت ہے غضب کی حالت ہے یا شوہر اور بیوی کے درمیان طلاق لینے اور دینے کی گفتگو ہو رہی ہے۔ اِس لحاظ سے اِن کے درمیان فرق کیا جائے گا۔ اِس طرح الفاظِ کنایات کے متعلق یہ مختلف احکام مرتب ہو جائیں گے۔

Marfat.com

حروفِ معانی کی تعریف

(ISLAMIC JURISPRUDENCE)

قرآن مجید کی بعض بحثیں حروفِ معانی سے بھی متعلق ہیں۔ اِس لئے اصولین نے حروفِ معانی کے متعلق بھی ضروری قواعد اور مسائل کتاب اللہ کی بحث میں ذکر کئے ہیں۔ حروفِ معانی کی اقسام میں سے ایک قسم ''حروفِ عطف'' کی ہے۔

حروفِ معانی کی تعریف

''یہ ایسے حروف ہیں جو ایک ایسے معانی پر دلالت کرتے ہیں جو غیر مستقل ہوتا ہے۔ جب تک اِن الفاظ کے ساتھ مزید کلمات یا الفاظ کا تذکرہ نہ کیا جائے، اس وقت تک اِن الفاظ سے وہ معانی مراد نہیں ہو سکتے، جن کے لئے یہ الفاظ وضع کئے گئے ہیں۔''

مثلاً ''مِن'' اور ''اِلیٰ'' پر غور کیجئے۔ لفظ مِن ''سے'' کے معانی میں استعمال ہوتا ہے جبکہ اِلیٰ ''تک'' کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ جب تک مِن اور اِلیٰ کے ساتھ کچھ اور کلمات کا اضافہ نہ کیا جائے، اس وقت تک اِن دو الفاظ سے مخاطب کو کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔

جب ہم کہتے ہیں ''سرت من البصرہ الی الکوفة''

''مَیں بصرہ سے کوفہ تک گیا''

اِس فقرہ میں الفاظ سرت، بصرہ اور کوفہ کا تذکرہ حروف مِن اور اِلیٰ کے ساتھ کیا گیا ہے۔ تبھی تو سامع اِس سے فائدہ اٹھا سکتا ہے اور کہی گئی بات کو سمجھ سکتا ہے۔ یہاں الفاظ مِن اور اِلیٰ کے ساتھ سرت، بصرہ اور کوفہ کا تذکرہ لازمی ہے۔ ورنہ صرف مِن اور اِلیٰ سے مخاطب کو فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔

اقسام حروف عاطفہ (تعداد=۱۰)

حروف عاطفہ کی اقسام و، ف، ثم، حتیٰ، لا، او، بل، لکن، اَم اور اما

Marfat.com

(۱)۔حرف عاطفہ ''و''

اِن حروف میں سے جو پہلا حرف ہمارے سامنے آتا ہے وہ ہے حرف ''و''

شافعیہ کہتے ہیں کہ حرف ''و'' ترتیب کے لئے ہے۔حرف ''و'' دلالت کرتا ہے اِس بات پر کہ جس چیز کا تذکرہ ''و'' سے پہلے ہے، وہ واقع ہونے اور موجود ہونے کے لحاظ سے مقدم ہوگی اور جس چیز کا تذکرہ حرف ''و'' کے بعد ہوگا وہ واقع ہونے اور موجود ہونے کے لحاظ سے بھی مئوخر ہوگی۔

مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ ''جاء نی زید و عمرو''

تو اِس فقرے میں حرف ''و'' کا تقاضا یہ ہے کہ زید کا آنا پہلے ہو اور عمرو کا آنا بعد میں ہو۔

ترتیب سعی

اِس سلسلہ میں ان کا استدلال یہ ہے کہ نبی ﷺ سے پوچھا گیا کہ ہم حج اور عمرہ میں سعی کی ابتداء کہاں سے کریں تو آپ ﷺ نے فرمایا

''نحن نبدء بما بدء الله تعالٰی بہ''

''ہم شروع کرتے ہیں وہاں سے جہاں سے اللہ تعالٰی نے ابتداء کی''

یعنی اللہ کے کلام میں جس چیز کا تذکرہ پہلے آیا ہے، ہم وہاں سے سعی کی ابتداء کریں گے۔

اللہ تعالٰی کا ارشاد ہے

''اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللهِ'' (البقرہ ۱۵۸)

''بے شک صفا اور مروہ شعائر اللہ میں سے ہیں''

یعنی صفا اور مروہ اللہ تعالٰی کی قدرت، اس کی عبادت اور بندگی کی بڑی بڑی نشانیوں میں سے ہیں۔اِس آیت میں صفا کا تذکرہ ''و'' سے پہلے ہے اور مروہ کا تذکرہ ''و'' کے بعد ہے۔یہاں ''و'' کا تقاضا ترتیب ہی ہے۔

Marfat.com

ترتیب وضو

اسی بنا پر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وضو میں وہی ترتیب فرض ہے جو اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں موجود ہے۔ یعنی سب سے پہلے ہم چہرے کو، اس کے بعد ہاتھوں کو کہنیوں تک دھولیں۔ اس کے بعد سر پر مسح کریں بعد ازاں پیروں کو ٹخنوں تک دھوئیں۔ یہ ترتیب اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان اعضاء کا تذکرہ (اور ان اعضاء سے متعلق فرائض) کا ذکر حرف "و" کو ترتیب کے لئے استعمال کر کے کیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ اَیْدِیَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَیْنِ" (المائدہ-۶)

"اے ایمان والو! جب تم نماز کے لئے کھڑے ہو تو اپنے چہروں کو دھوؤ اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک دھوڈالو۔ اور اپنے سروں پر مسح کرو اور اپنے پاؤں کو ٹخنوں تک دھوؤ"

حنفیہ کہتے ہیں کہ حرف "و" مطلق جمع کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

حرف "و" مقارنت کے لئے استعمال نہیں ہوتا کہ "و" سے پہلے اور "و" کے بعد دونوں چیزیں ایک ہی زمانے اور ایک ہی وقت میں موجود ہوں۔ حرف "و" ترتیب کے لئے بھی نہیں ہے کہ "و" سے پہلے جس چیز کا تذکرہ ہو، وہ وجود کے لحاظ سے بھی مقدم ہو اور "و" کے بعد جس چیز کا تذکرہ ہو، وہ وجود کے لحاظ سے بھی مؤخر ہو۔

مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں کہ

"جاءنی زید و عمرو"

تو اس کا مفہوم یہی ہوگا کہ زید اور عمرو دونوں آئے ہیں۔ آنے کا وصف زید اور عمرو دونوں کے لئے ثابت ہے۔ اب یہ احتمال بھی ہے کہ زید اور عمرو دونوں یکجا آئے ہوں اور ایک ہی وقت میں آئے ہوں اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ زید پہلے آیا ہو اور عمرو بعد میں آیا ہو۔ یہ بھی احتمال ہے کہ عمرو پہلے آیا ہو اور زید بعد میں آیا ہو۔

Marfat.com

حرف ''وٗ'' صرف مطلق جمع پر دلالت کرتا ہے یعنی ''وٗ'' سے پہلے اور ''وٗ'' کے بعد دونوں چیزیں موجود ہیں۔

ترتیب اور مقارنت میں سے کوئی چیز بھی ایسی نہیں جو ''وٗ'' کا تقاضا ہو۔ بلکہ ترتیب اور مقارنت کو ہم کچھ اور قرائن اور دلائل سے معلوم کریں گے۔ حرف ''وٗ'' سے ہم ترتیب اور مقارنت کا اندازہ نہیں لگا سکتے۔

جہاں تک شافعیہ کے مذکورہ بالا استدلال کا تعلق ہے تو اس کے جواب میں حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر حرف ''وٗ'' لغتِ عرب میں ترتیب کے لئے موضوع ہوتا اور حرف ''وٗ'' کا لغوی معنی بھی ترتیب کے ہوتے تو آخر صحابہ کرامؓ نے سعی کے آغاز کے بارے میں حضور ﷺ سے استفسار کیوں کیا؟ صحابہ کرامؓ عجمی تو نہ تھے کہ لغتِ عرب سے واقف نہ ہوں۔ کیا انہیں یہ بھی معلوم نہ تھا کہ ہماری زبان اور ہماری لغت میں حرف ''وٗ'' کا تقاضا کیا ہے؟ شرعی احکام سے صحابہ کرامؓ کی ناواقفیت تو سمجھ میں آسکتی ہے لیکن الفاظ اور حروف کے لغوی معانی سے وہ کیسے ناواقف ہو سکتے تھے۔

حرف ''وٗ'' کا تقاضا نہ ''ترتیب'' کا ہے اور نہ ''مقارنت'' کا۔ بلکہ حرف ''وٗ'' مطلق جمع پر دلالت کرتا ہے۔ قرآن مجید کی آیت

''اِنَّ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ'' (البقرہ-۱۵۸)

سامنے ہونے کے باوجود صحابہ کرامؓ نے یہ دریافت کرنے کی ضرورت محسوس کی کہ سعی کا آغاز کہاں سے کریں حالانکہ صفا کا تذکرہ حرف ''وٗ'' سے پہلے اور مروہ کا تذکرہ حرف ''وٗ'' کے بعد موجود تھا۔ جہاں تک حضور ﷺ کے جواب کا تعلق ہے تو آپ ﷺ نے حرف ''وٗ'' سے ترتیب معلوم نہیں کی بلکہ صفا کا تذکرہ پہلے تھا، اس لئے سعی کا آغاز صفا سے قرار دیا۔

فرض کیجئے کہ اس آیت میں حرف ''وٗ'' سرے سے موجود نہ ہوتا بلکہ آیت کے الفاظ

''ان الصفا المروة''

ہوتے تو پھر بھی ذکر اور تلفظ کے لحاظ سے صفا اور مروہ کے درمیان جو ترتیب ہے وہ قائم رہتی۔ حضور ﷺ کا منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب صفا کا تذکرہ مروہ سے پہلے کیا ہے۔ اس لئے اس ذکری ترتیب کی مصلحت ہی یہ ہے کہ سعی کا آغاز صفا سے کیا جائے۔ حضور ﷺ

Marfat.com

نے یہ ترتیب حرف ''وٗ'' سے نہیں بلکہ ترتیبِ ذکری سے معلوم کی۔

حنفی مسلک پر وارد ہونے والے سوالات

اَب یہاں پر بعض سوالات حنفیہ پر وارد ہوتے ہیں۔ ایک سوال یہ ہے۔

مسئلہ

ایک شخص اگر اپنی بیوی سے کہے (اِس حالت میں کہ میاں بیوی کے درمیان مجامعت نہ ہو چکی ہو یعنی غیر مدخول بھا ہو) کہ

''ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق''

یعنی ''تم اِس گھر میں داخل ہوگئی تو تم پر طلاق ہے اور طلاق ہے اور طلاق ہے''

اِس جملہ میں حرف ''وٗ'' دو دفعہ آیا ہے۔

مندرجہ بالا مسئلہ کے متعلق ابو حنیفہ کی رائے یہ ہے کہ پہلی طلاق دار کے دخول پر معلق ہو گی۔ دوسری طلاق فوراً واقع ہوگی اور تیسری طلاق بالکل لغو ہوگی۔

اِس مسئلہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد یہ رائے دیتے ہیں کہ تینوں طلاقیں شرط سے معلق ہوگئیں لیکن جب شرط موجود ہو جائے گی تو پہلی طلاق واقع ہو جائے گی، باقی دو طلاقیں لغو ہو جائیں گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی حرف ''وٗ'' ترتیب کے لئے ہے اِس لئے کہ اگر حرف ''وٗ'' ترتیب کے لئے نہ ہوتا بلکہ مقارنت کے لئے ہوتا تو پھر چاہیئے تھا کہ امام ابو حنیفہؒ تینوں طلاق شرط سے معلق سمجھتے۔ لیکن جب وہ یہ فرماتے ہیں کہ پہلی طلاق شرط سے معلق اور دوسری اور تیسری طلاق شرط سے معلق نہیں ہیں۔ تو اِس رائے کے لحاظ سے یہ چیز بالکل واضح ہوگئی کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حرف ''وٗ'' ترتیب ہی کے لئے ہے۔ ان کے نزدیک پہلی طلاق شرط سے معلق ہوگئی۔ دوسری طلاق شرط سے معلق نہیں ہے اِس لئے وہ فوری طور پر واقع ہو گئی۔ اِس طرح پہلی اور دوسری طلاق سے یہ بیوی بائنہ ہوگئی یعنی (جدا ہوگئی) نکاح کا رشتہ ختم ہو گیا۔ اَب تیسری طلاق کے لئے محل باقی نہیں ہے۔

صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کہتے ہیں کہ تینوں طلاقیں شرط سے

Marfat.com

ں۔ اس سے معلوم ہوا کہ صاحبین کے نزدیک حرف ''وَ'' مقارنت کے لئے ہے۔ کیونکہ ان کے
دیک متکلم کا منشا یہ ہے کہ تینوں طلاقیں بیک وقت اِس شرط سے معلق ہیں۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ
احبینؒ کے نزدیک یہاں حرف ''وَ'' مقارنت کے لئے ہے۔

ناف کا جواب

اِس کے جواب میں حنفیہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ ترتیب حرف ''وَ'' کی
ـ سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ یہ ترتیب صرف تکلم لسانی کی بنا پر پیدا ہوئی ہے۔ قائل نے پہلے لفظ
ت طلاق کا تلفظ ادا کیا ہے۔ دوسری طلاق پر دوسری مرتبہ الگ تلفظ ادا کیا ہے۔ اور تیسری طلاق
یسری مرتبہ الگ تلفظ ادا کیا ہے۔

یہاں ترتیب حرف ''وَ'' کی بنا پر نہیں ہے بلکہ یہاں ترتیب تلفظِ لسانی اور تکلم لسانی کی بنا
ہے۔ اِسی لئے پہلی طلاق دخولِ دار سے معلق ہوگی۔ دوسری طلاق واقع ہو جائے گی اور تیسری
ق کے لئے محل نہیں ہے۔

اگر ایک شخص یہ کہے کہ

''ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا''

''اگر تم گھر میں داخل ہو جاؤ تو تم پر تین طلاقیں ہیں''

اِس مسئلہ پر فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں تینوں طلاقیں شرط سے معلق
ں۔ اگر شرط موجود ہو جائے تو تینوں طلاقیں بیک وقت واقع ہو جائیں گی، اِس لئے کہ یہاں لفظ
ق میں ترتیب لسانی موجود نہیں ہے۔

اور صاحبینؒ کہتے ہیں کہ جب قائل نے کہا

''ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق''

یہاں حرف ''وَ'' کے ذریعے قائل نے تینوں طلاقوں کا جمع کر دیا۔

قائل سے اس طرح ''**الجمع بحرف الجمع کالجمع بلفظ**
جمع'' کے مصداق تین طلاقوں کو جمع کر دیا۔ کیونکہ حرف جمع کے ذریعہ سے جمع کرنا ایسا ہے
ے جمع کے لفظ سے جمع کیا جائے۔ گویا قائل نے یہ کہا کہ ''**فانت طالق ثلاثاً**''

Marfat.com

اس طرح تینوں طلاقیں شرط سے معلق تو ہو جائیں گی لیکن جب واقع ہونے کا وقت آئے گا تو اسی ترتیب سے واقع ہوں گی۔ اس لئے کہ پہلی طلاق کا تلفظ پہلے ہے، دوسری کا تلفظ بعد میں ہے اور تیسری کا تلفظ اس کے بعد ہے۔ پہلی طلاق واقع ہو جائے گی، باقی دو طلاقوں کے لئے گنجائش نہیں ہے۔

ان کا قیاس یہ ہے کہ فرض کیجئے ایک شخص نے کہا

''انت طالق و طالق و طالق ان دخلت الدار''

اور اس طرح قائل نے شرط کو مؤخر کر دیا اور تینوں طلاقوں کے لئے تلفظ کو مقدم کر دیا۔ تینوں طلاقیں شرط سے معلق ہیں کیونکہ حرف ''و'' جمع کا حرف ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ تینوں طلاقوں کو اسی ایک شرط سے وابستہ کر دیا جائے۔ جب شرط موجود ہو جائے تو پھر پہلی طلاق پہلے واقع ہوگی اور باقی اس کے بعد وقوع پذیر ہوں گی۔ امام ابوحنیفہ کی رائے بھی یہی مندرجہ بالا ہے۔ اور وہ فرماتے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے ''اگر کلام کے آخر میں ایسی قید موجود ہو جو کلام کے پہلے حصے کا اپنے ظاہر سے بدلنے والی ہے تو ایسی صورت میں کلام کا پہلا حصہ آخری حصہ پر موقوف ہوتا ہے''

اب اس صورت میں فرد یہ کہتا ہے کہ

''انت طالق و طالق و طالق ان دخلت الدار''

اس کلام کے آخر میں شرط موجود ہے اور یہ شرط کلام کے پہلے حصے کو متغیر کر دیتی ہے۔ اگر اس شرط کا تذکرہ نہ ہوتا تو کلامِ مذکورہ کا تقاضا تعلیق کا نہ ہوتا بلکہ فوری طلاق واقع ہو جاتی۔ چونکہ قائل نے کلامِ مذکورہ کے آخر میں'' اِن دخلت الدار '' کہا ہے اس لئے اس کا پہلا حصہ اس وقت تک اثر نہیں کرتا جب تک ہم اس کے ساتھ شرط نہ لگائیں۔ گویا پہلا حصہ آخری حصہ پر موقوف ہوتا ہے اور اس طرح تینوں طلاقیں دخولِ دار پر معلق ہو گئیں۔

اگر ایک شخص یہ کہتا ہے کہ ''ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق'' تو اس مقام پر امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ پہلا ''انت طالق'' تو شرط سے معلق ہے لیکن دوسرا اور تیسرا ''و طالق و طالق'' تو اپنی جگہ ایک مستقل کلام ہے۔ ہمیں اس کی کی

Marfat.com

ضرورت ہے کہ اِن کو بھی اِس شرط سے وابستہ کریں۔

بحث کا حاصل

اِس تفصیل سے یہ حقیقت ہمارے سامنے آتی ہے کہ حرف ''وٗ'' کا تقاضا مطلق جمع کا ہے۔ گویا ایک حکم ہے جو معطوف علیہ کو بھی ثابت ہے جو حرف ''وٗ'' سے پہلے ہے اور معطوف کو بھی ثابت ہے جو حرف ''وٗ'' کے بعد ہے۔

جہاں تک ترتیب اور مقارنت کا تعلق ہے وہ خارجی قرائن اور دلائل کی بنا پر ہم معلوم کرتے رہیں گے۔ لیکن حرف ''وٗ'' بذاتِ خود ترتیب اور مقارنت پر دلالت نہیں کرتا۔

لیکن اگر کبھی ایسی صورتِ حال پیش آ جائے کہ عطف متعذر ہو یعنی دوسری چیز کا عطف پہلی چیز پر وارد نہ ہو تو وہاں حرف ''وٗ'' حال کے معنی میں لیا جاتا ہے۔

مثلاً ایک شخص نے اپنے غلام سے کہا

''اد الی الفا و انت حر''

''تم مجھے ایک ہزار روپے ادا کر دو اور تم آزاد ہو''

مندرجہ بالا کلام میں حرف ''وٗ'' جمع کے لئے نہیں ہو سکتا تا کہ ہم یہ کہہ سکیں کہ ''انت حر معطوف'' ہے اور ''اد الی الفا'' معطوف علیہ ہے۔ ''انت حر'' لفظ اور صورت کے اعتبار سے جملہ خبریہ ہے اور ''اد الی الفا'' لفظ اور معنی کے لحاظ سے جملہِ انشائیہ ہے۔ نحاۃ کے اصول کے مطابق اخبار کا عطف انشاء پر مستحسن نہیں ہے۔ کلامِ مذکورہ میں حرف ''وٗ'' حال کے لئے استعمال ہوا ہے۔ یعنی

''اد الی الفاً و الحال انت حر''

''تم مجھے ایک ہزار روپے ادا کر دو اِس حالت میں کہ تم آزاد ہو''

معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہزار روپے کی ادائیگی حریت کی شرط ہے۔ اگر وہ ایک ہزار روپے دے دے تو آزاد ہو جائے گا۔ اِس لئے کہ حال حقیقت میں عامل ذوالحال کے لئے بمنزلہ شرط وقید کے ہوتا ہے۔ جس طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ

''جاء نی زید را کبا''

Marfat.com

''میرے پاس زید آ گیا اِس حالت میں کہ وہ سوار تھا''

اِس کلام میں سوار ہونا آنے کی ایک قید ہے یعنی زید اِس قید کے ساتھ اور اِس صفت کے ساتھ آ گیا کہ وہ سوار ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر تو مناسب یہ ہے کہ یہ حریت، ادا کی شرط ہو نہ کہ ادا حریت کی شرط ٹھہرے۔ یہ سوال اس لئے پیدا ہوا کہ حرف ''وٗ'' کے بعد جو چیز ہو وہ حال واقع ہوتی ہے۔ تو معلوم ہوتا ہے کہ حریت ''قیدِ ادا'' اور ''حالِ ادا'' ہے۔ ایسا نہیں کہ ''ادا'' حریت کے لئے قید اور شرط ہو۔

اس سوال کا جواب یہ دیا جاتا ہے۔ کہ اصل میں عبارت میں ایک قسم کا قلب ہے یعنی عبارت میں الٹ پلٹ ہے۔ اصل عبارت یوں ہے

''انت حر و الحال انک مود الی الفا''

''تم آزاد ہو اس حالت میں کہ تم مجھے ایک ہزار روپے ادا کرنے والے ہو''

کلام میں جو حقیقت میں حال ہے، اس کو پہلے کر دیا گیا ہے اور جو حقیقت میں عامل ذوالحال ہے، اسے حرف ''وٗ'' کے بعد کر دیا گیا ہے۔ یہ ہے تقدیرِ عبارت۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ''ادا'' حریت کی شرط ہے اور یہ کہ حریت ادا کی شرط نہیں ہے۔ وہ یہ جواب بھی دیتے ہیں کہ ہم ''انت حر'' کی بجائے ''فانت حر'' کے معنی لیتے ہیں۔ گویا یہ ''اد الی الفا'' کے لئے جوابِ امر ہے۔ یعنی

''اد الی الفا تصر حرا''

''تم مجھے ایک ہزار روپے ادا کر دو تو تم آزاد ہو جاؤ گے''

اَب جوابِ امر مرتب ہوتا ہے مضمونِ امر پر۔ یعنی جب مضمونِ امر کی تعمیل ہو جائے تو اس کے بعد پھر جواب عمل آتا ہے۔

مثلاً اگر ہم یہ کہیں کہ ''اسلم تدخل الجنة''

''تم اسلام قبول کرو تو جنت میں داخل ہو جاؤ گے''

اس کے معنی یہ ہیں کہ جنت میں داخلہ اسلام قبول کرنے کے بعد ہوگا۔ اِسی طرح

Marfat.com

مندرجہ بالا کلام میں حریت بھی ایک ہزار روپے کی ادائیگی کے بعد واقع ہوگی۔ ادائیگی سے پہلے حریت واقع نہ ہوگی۔ کبھی کبھی حرف ''وٗ'' مجازاً حال کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی کبھی مجازاً یہ ''مَعَ'' کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اِس کے بعد اِس میں مقارنت کا مفہوم پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً

''استوی الماء والخشبة''

''پانی لکڑی کے ساتھ برابر ہو گیا''

یہاں استواء (برابر) کا حکم پانی اور لکڑی دونوں کو بیک وقت ثابت ہو گیا۔ اگر ہم حرف ''وٗ'' کو مَعَ کے معنی میں لیں تو واؤ عاطفہ نہیں رہے گا۔ بلکہ یہ ''وٗ'' ناصبہ بن جائے گا۔

اقسام حرف ''وٗ''

واؤ عاطفہ، واؤ حالیہ اور واؤ ناصبہ تینوں مفہومات صرف حرف ''وٗ'' میں ہیں۔

(۲)۔ حرفِ عطف ''فا''

حروف عطف میں ''وٗ'' کے بعد ''فا'' کا نمبر آتا ہے۔ حرف ''فا'' کا مفہوم تعقیب مع الوصل ہے۔ تعقیب کا مطلب یہ ہے کہ ''فا'' کے بعد جو چیز ہے وہ بعد میں واقع ہوگی اور حرف ''فا'' سے پہلے جو چیز ہے وہ پہلے واقع ہوگی۔ اور وصل کا مفہوم یہ ہے کہ دوسری چیز پہلی چیز کے ساتھ بالکل متصل ہوگی۔ یعنی پہلی اور دوسری چیز کے واقع ہونے کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں ہوگا۔ مثلاً جب ہم کہیں کہ ''جاء نی زید فعمر''۔ اِس کا مطلب یہ ہوگا کہ زید میرے پاس آیا اور عمرو بعد میں آیا اور عمرو کا آنا زید کے آنے سے بالکل متصل تھا۔ زید کے آنے اور عمرو کے آنے کے درمیان کوئی وقفہ حائل نہ تھا۔

حرف ''فا'' کے مندرجہ بالا یہی دو تقاضے ہیں۔ اگر عمرو کا آنا زید کے آنے کے بعد نہ ہو بلکہ دونوں ایک ہی وقت میں آئے ہوں تو وہاں ہم حرف ''فا'' کا استعمال نہیں کر سکتے، اور ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ''جاء نی زید فعمرو''۔ یہاں حرف ''فا'' کا استعمال غلط ہوگا۔ اگر ہم یہ کہیں کہ عمرو زید سے پہلے آیا، زید بعد میں آیا ہے، پھر بھی ہم ''جاء نی زید فعمرو'' نہیں کہہ سکتے۔ اور اگر عمرو کا آنا ہوا ہے زید کے آنے کے بعد اور ان کے درمیان کچھ وقفہ ہے۔ اِس صورت میں بھی ہم مندرجہ بالا جملہ نہیں کہہ سکتے۔ ہم ''جاء نی زید فعمرو''

Marfat.com

کے الفاظ اس وقت کہیں گے جب عمرو کا آنا زید کے آنے کے بعد بھی ہو اور متصل بھی ہو، اور ان کے درمیان کوئی فصل و فاصلہ نہ ہو۔

حرف ''فا'' اور جزائے شرط

مسئلہ

اسی بنا پر فقہا کہتے ہیں۔ ایک شخص نے اگر بیوی سے کہا کہ

''ان دخلت ھذا الدار فھذا الدار فانت کذا''

''اگر تم اس گھر میں داخل ہو گئیں پس اس گھر میں داخل ہو گئیں پس تم پر طلاق واقع ہو گی''

چونکہ حرف ''فا'' تعقیب مع الوصل پر دلالت کرتا ہے۔ اس لئے اگر دوسرے گھر میں وہ عورت پہلے داخل ہو جائے تو طلاق واقع نہ ہو گی۔ اگر پہلے گھر میں داخل ہو جائے اور وہاں ایک گھنٹہ آرام کرلے یا اس پہلے گھر سے نکل کر ایک گھنٹہ آرام کرے۔ آرام کے بعد دوسرے گھر میں داخل ہو، پھر بھی طلاق واقع نہ ہو گی۔

طلاق کے کے لئے مندرجہ بالا صورت میں شرط یہ ہے کہ وہ عورت پہلے گھر میں پہلے داخل ہو اور دوسرے گھر میں داخلہ پہلے گھر میں داخلہ سے بالکل متصل ہو اور ان کے درمیان کوئی فاصلہ نہ ہو۔ بس وہ عورت ایک گھر سے نکلے دوسرے میں داخل ہو جائے۔ چونکہ ''فا'' کا مفہوم تعقیب مع الوصل ہے اسی لئے حرف 'فا'' داخل ہوتا ہے جزائے شرط پر۔ یہ حرف شرط کے اجزیہ اور آثار پر داخل ہوتا ہے۔

''لما ان الاجزیة تعقب الشرط''

اس لئے کہ جزا شرط کے بعد ہوتی ہے اور متصلاً شرط پر مرتب ہوتی ہے۔

اسی لئے جب ہم کہتے ہیں ''ان دخلت دارا فانت کذا''، تو اس کا مفہوم اور مطلب یہ ہوتا ہے کہ طلاق بالکل فوری طور پر شرط کی موجودگی کے ساتھ واقع ہو جائے گی۔

حرف ''فا'' جزاؤں پر داخل ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص نے اگر کسی کو یہ اطلاع دی کہ

Marfat.com

تیرے غلام نے فلاں کام کیا ہے۔اور مالک نے جواباً کہا ''فھو حر'' ''پس وہ آزاد ہے''۔اب ''فا'' کا تقاضا ''حریت'' ہے۔ یہ حریت مذکورہ خبر پر مرتب ہوئی۔یعنی ''فا'' جزا پر مرتب ہوا۔

مسئلہ

فقہا یہ بھی کہتے ہیں۔اگر ایک شخص نے کہا

''من بشرنی بقدوم فلان فھو حر''

''جو شخص مجھے فلاں کے آنے کی خوشخبری دے گا، پس وہ آزاد ہے۔''

اِس فقرے میں حرف ''فا'' کا تقاضا یہ ہے کہ بشارت کے بعد متصلاً وہ (غلام) آزاد ہو جائے گا۔خوشخبری سے پہلے آزاد نہیں ہو سکتا، لیکن خوشخبری کے دیتے ہی فوراً وہ آزاد ہو جائے گا۔اِس کے بعد درمیان میں (خوشخبری اور آزاد ہونے کے درمیان) کوئی فاصلہ باقی نہیں رہتا۔

''فا'' کا تعلق علت اور معلول سے

کبھی کبھی حرف ''فا'' علت پر اور کبھی کبھی معلول پر داخل ہوتا ہے۔اگر ''فا'' کا حرف معلول پر داخل ہو تو اِس کی مناسبت تعقیب کے ساتھ ہے، اِس لئے کہ معلول تو علت کے بعد ہوتا ہے۔جس طرح جزا کا وجود شرط کے بعد ہوتا ہے، اِسی طرح معلول کا وجود بھی علت کے بعد ہوتا ہے۔اسی لئے کہا جاتا ہے کہ

''وجدت العلة فوجد المعلول''

''علت موجود ہوگئی پس معلول موجود ہوگیا''

حرف ''فا'' احکام پر بھی داخل ہوتا ہے۔اِس لئے احکام معلولات ہوتے ہیں اور اسباب شرعیہ ان کے علل ہوتے ہیں۔

مثلاً جب یہ کہا جائے

''زالت الشمس فوجبت صلوٰة الظهر''

''سورج کا زوال ہوگیا پس ظہر کی نماز واجب ہوگئی''

اِس جملے میں سورج کا زوال سبب اور علت ہے۔نماز ظہر کا وجوب اور لزوم معلول اور حکم ہے۔اِس حکم پر حرف ''فا'' داخل ہوگیا۔جس طرح جزا شرط کے بعد ہوتی ہے، اِسی طرح حکم

Marfat.com

اور معلول بھی سبب اور علت کے بعد ہوتے ہیں۔

کبھی کبھی حرف ''فا'' تعلیل کے لئے ہوتا ہے۔ تعلیل کے معنیٰ ''بیانِ علت'' ہے۔ یعنی کبھی کبھی حرف ''فا'' بیانِ علت کے لئے ہوتا ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ حرف ''فا'' دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ ''فا'' کے بعد جو چیز ہے وہ علت ہے اور ''فا'' سے پہلے جو چیز ہے وہ معلول ہے۔

مثلاً ایک شخص کہتا ہے

''ابشر فقد اتاک الغوث''

''تمہیں خوشخبری ہو کیونکہ تمہارے پاس مدد آ گئی''

اس جملے میں مدد کا آنا بشارت اور مسرت کے لئے سبب اور علت ہے۔ یہاں حرت ''فا'' علت پر داخل ہو گیا۔ یعنی حرف ''فا'' بیانِ علت کے لئے ہے۔

(۳)۔ حرف عطف ''ثم''

حروف عطف میں ''ثم'' تیسرا حرف ہے۔

لفظ ''ثم'' کا مفہوم ''تراخی''۔ اور تراخی کا مفہوم درجِ ذیل ہے۔

ایک شخص کہتا ہے

''جاء نی زید ثم عمرو''

اس جملے میں زید کا آنا پہلے ہے اور عمرو کا آنا بعد میں ہے۔ اور زید کے آنے اور عمرو کے آنے کے درمیان کچھ وقفہ بھی ہے۔ اَب زید اور عمرو دونوں اگر ایک ساتھ آ جائیں یا عمرو کا آنا زید سے پہلے ہو یا زید کے بعد عمرو کا آنا بالکل متصل ہو، تو اِن تینوں صورتوں میں ہم ''ثم'' کا استعمال نہیں کر سکتے۔ حرف ''ثم'' کا استعمال ہم اس وقت کریں گے جب زید کا آنا پہلے ہو اور عمرو کا آنا بعد میں ہو اور اِن کے درمیان وقفہ اور فاصلہ بھی ہو۔ ''تراخی'' کے مندرجہ بالا مفہوم پر سب کو اتفاق ہے۔ لیکن اختلاف اِس میں ہے کہ یہ تراخی کس قسم کی ''تراخی'' ہے؟

اِس سلسلہ میں امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں۔

''ثم للتراخی فی التکلم والحکم جمیعا''

Marfat.com

''یہ ''ثم'' تراخی کے لئے ''تکلم اور حکم'' دونوں میں ہے۔

مثلاً ایک شخص نے کہا ''**جاء نی زید ثم عمرو**''

اِس کا مفہوم یہ ہے کہ قائل نے ''**جاء نی زید**'' کہہ کر تھوڑی دیر کے لئے خاموشی اختیار کی اور اِس کے بعد پھر کہا ''**ثم عمرو**''۔

مندرجہ بالا تراخی تکلم ہوئی۔ اور حکم میں اس اعتبار سے تراخی ہے کہ زید کا آنا پہلے ہے اور عمرو کا آنا بعد میں ہے۔ زید اور عمرو کے آنے کے درمیان کچھ وقفہ حائل ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ''ثم'' کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں تکلم میں بھی ''تراخی'' ہے اور حکم میں بھی تراخی ہے۔

صاحبینؒ کہتے ہیں کہ نہیں، لفظ ''ثم'' کا تقاضا صرف حکم میں تراخی ہے اور تکلم میں اتصال ہے۔ ان کے نزدیک اگر ایک شخص یہ کہے کہ ''**جاء نی زید ثم عمرو**'' تو اِس کا مطلب یہ نہیں کہ قائل نے ''**جاء نی زید**'' کے بعد تھوڑی دیر کے لئے وقفہ کیا اور ''**ثم عمرو**'' کا تکلم بعد میں ہوا۔ بلکہ اِس کا مطلب یہ ہے کہ قائل نے ''**جاء نی زید**'' کے متصلاً بعد ''**ثم عمرو**'' کا تکلم ادا کیا۔ اِن دونوں کے درمیان کچھ وقفہ نہیں ہے۔ البتہ ہم اِس حکم کے اعتبار سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ زید کا آنا پہلے ہے اور عمرو کا آنا بعد میں ہے۔ اور ان دونوں کے آنے کے درمیان کچھ وقفہ ہے۔

صاحبینؒ کا استدلال یہ ہے۔ ''**ثم عمرو**'' کا لفظ ''**جاء نی زید**'' کے ساتھ متصل ہے۔ جس وقت قائل یہ کلام کرتا ہے وہ درمیان میں وقفہ نہیں کرتا بلکہ ایک ہی سانس میں ''

جاء نی زید ثم عمرو'' کہتا ہے۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ یہاں حقیقتاً تکلم میں ''تراخی'' نہیں ہے۔ متکلم نے ''**جاء نی زید**'' کے بعد معمولی وقفہ کے لئے بھی خاموشی اختیار نہیں کی۔ ایسی صورت میں ہم یہ رائے کیسے قائم کریں گے کہ ''ثم'' کا لفظ تراخی فی التکلم کے لئے ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ''**ثم عمرو**'' کا لفظ ''زید'' پر معطوف ہے اور عطف اس وقت ہو سکتا ہے جب تکلم میں تراخی نہ ہو۔ اگر آج ایک شخص کہے کہ ''**جاء نی زید**'' اور ایک گھنٹہ کے بعد ''**ثم عمرو**'' کہے تو کون کہہ سکتا ہے کہ ''**ثم عمرو**'' زید پر معطوف ہے۔ عطف

Marfat.com

کے لئے تو یہ ضروری ہے کہ کلام کے دونوں سلسلے آپس میں ملے ہوئے ہوں اور کلام کے دونوں حصے آپس میں ایک دوسرے سے متصل ہوں۔ اِس بنا پر ہم ''ثم'' کو التراخی فی الحکم پر تو محمول کر سکتے ہیں لیکن ''ثم'' کو التراخی فی التکلم پر محمول نہیں کر سکتے۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں۔ کامل تراخی یہ ہے کہ تراخی تکلم میں بھی ہو اور حکم میں بھی ہو۔ اگر ''ثم'' تراخی کے لئے ہے تو ہم اسے تراخیِ کامل پر محمول کرتے ہیں۔ یہ اس لئے ہے کہ جب ایک چیز مطلق ہے تو مناسب یہ ہے کہ اِس مطلق کو فردِ کامل پر محمول کر دیا جائے۔

صاحبینؒ کے دلائل کے جواب میں امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ کلامِ مذکور میں عطف کے لئے صرف یہ بات کافی ہے کہ یہاں ''ثم عمرو'' اور ''زید'' کے درمیان ظاہری صورت کے اعتبار سے اتصال ہے۔ بس یہی اتصال عطف کے لئے کافی ہے۔ اَب اِس کی ضرورت ہی نہیں ہے کہ حقیقتاً تکلم میں بھی زید اور عمرو کے درمیان اتصال ہے۔ عطف کے لئے یہی چیز کافی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا یہاں اصل منشا یہ نہیں ہے کہ یہاں سرے سے عمرو کا تکلم زید کے ساتھ متصل نہیں ہے۔ بلکہ امام صاحبؒ یہ کہتے ہیں کہ لفظ ''ثم'' کا وہی اثر ہے جو اثر ''الا'' کا اور جو اثر تعلیق بالشرط کا ہے۔

مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ ''**جاء نا القوم الا زیدا**''۔ اِس فقرے میں ''الا'' کا اثر یہ ہے کہ جب تک ''الاّ زیدا'' کو نہ ملایا جائے تو پھر معلوم ہوتا ہے کہ اِس شخص نے ''جاء نا'' کو ''زید'' پر تلفظ نہیں کیا ہے۔ جب ہم ''الاّ زیدا'' کے لفظ کو ملاتے ہیں تو اِس کے ملانے کے بعد ہی ہم ''**جاء نا القوم الاّ زیدا**'' کے فقرے سے بحیثیتِ مجموعی ایک مفہوم مراد لیتے ہیں۔ مندرجہ بالا جملے کا مطلب یہ ہے کہ زید کے سوا پوری قوم آ گئی۔ اِسی طرح حرف ''ثم'' میں بھی ہم یہ رائے رکھتے ہیں اور وہ یوں کہ ''**جاء نی زید ثم عمرو**'' کے فقرہ میں اِس شخص نے عمرو پر جو تکلم کیا ہے تو وہ بعد میں کیا ہے یعنی تکلم اگرچہ ہے پہلے لیکن اِس تکلم کا اثر بعد میں ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ تکلم بحیثیت امر کے لئے سبب ہے۔ اَب یہ ''مسبب ہونا'' بعد میں ہے۔ اَب اِس اختلاف کا اثر اور فائدہ کیا ہے؟ یہ فائدہ اور اثر ظاہر ہوتا ہے۔

Marfat.com

مسئلہ

ایک شخص اگر یہ کہے کہ ''**ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق**'' تو اِس فقرے کے متعلق صاحبینؒ کا قول یہ ہے (یہ بحث اِس صورت میں ہے کہ جب بیوی غیر مدخول بھا ہو یعنی بیوی سے مجامعت نہ ہوئی ہو) ایسی صورت میں تینوں طلاقیں اِس شرط سے وابستہ ہیں اور اِس شرط پر معلق ہیں۔''

یہاں لفظ ''ثم'' تراخی فی التکلم کے لئے تو نہیں ہے، جب ایسا ہے تو تکلم گویا تینوں طلاقوں پر ایک ساتھ ہی ہوا ہے، اِس لئے تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہیں۔ لیکن جب شرط موجود ہو جائے تو اس کے بعد پہلی طلاق واقع ہو جائے گی۔ باقی رہنے والی دو طلاقیں لغو جائیں گی۔ اس لئے پہلی طلاق کے واقع ہوتے ہی نکاح کا رشتہ منقطع ہو جائے گا۔ چونکہ ''ثم'' تراخی حکم کے اعتبار سے اور طلاق واقع ہونے کے اعتبار سے ترتیب کا تقاضا کرتا ہے۔ اِس لئے جب تینوں طلاقوں کو علی الترتیب واقع ہونا ہے، تو پہلی طلاق کے واقع ہونے کے بعد نکاح کا رشتہ ختم ہو جائے گا اور دوسری اور تیسری طلاق کے لئے محل باقی نہیں رہے گا۔ اِس سے معلوم ہوا کہ ''ثم'' تراخی فی الحکم کے لئے ہے۔

مسئلہ

ایک شخص نے کہا ''**ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق**''

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اِس جملے میں پہلی طلاق شرط سے وابستہ ہوگئی لیکن دوسری اور تیسری طلاقیں شرط سے وابستہ نہیں ہیں۔ گویا اس شخص نے یوں کہا کہ ''**ان دخلت الدار فانت طالق**'' پھر دس منٹ یا آدھے گھنٹے کے بعد پھر اس نے کہا ''**انت طالق**'' پھر اتنے وقفے کے بعد اس نے کہا ''**انت طالق**''

مندرجہ بالا صورت میں پہلی طلاق شرط سے وابستہ ہے لیکن دوسری اور تیسری طلاقیں شرط سے وابستہ نہیں ہیں۔ جب دوسری طلاق شرط سے وابستہ نہیں ہے تو وہ فوری طور پر واقع ہو گئی۔ پہلی طلاق تو شرط سے وابستہ ہوگی لیکن دوسری طلاق کی وجہ سے نکاح کا رشتہ منقطع ہو

Marfat.com

گیا۔ اَب تیسری طلاق کے لئے محل باقی نہیں رہا۔ تو یہ اثر ہے اس کا کہ ''ثم'' تراخی فی الحکم اور فی التکلم دونوں کے لئے ہے۔

مسئلہ

مندرجہ بالا جملہ کے برخلاف اگر ایک شخص نے یوں کہا

''**انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار**'' اب یہاں کیا صورت ہے؟

اِس سلسلہ میں امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں۔ یہاں پہلی طلاق فی الحال واقع ہوگئی اور دوسری اور تیسری طلاق لغو ہوگئیں۔ یہ اِس لئے کہ یہاں لفظ ''ثم'' تراخی فی التکلم اور حکم دونوں کے لئے ہے۔ اِس صورت میں قائل نے ایک دفعہ تو کہا ''**انت طالق**''۔ پھر تھوڑا سا وقفہ کیا اور کہا ''**ثم طالق**'' اور پھر تھوڑے سے وقفہ کے بعد کہا ''**ثم طالق ان دخلت دارا**''۔ اِس سلسلہ میں امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ پہلی طلاق کے ساتھ ہم اِس شرط کو وابستہ نہیں کر سکتے۔ یہ شرط آخری طلاق کے ساتھ وابستہ ہو سکتی ہے۔ اِس طرح پہلی طلاق فوری طور پر واقع ہوگئی اور اِس کے بعد نکاح کا رشتہ منقطع ہوگیا۔ نکاح کا رشتہ منقطع ہونے کے بعد دوسری طلاق کے لئے محل باقی نہیں رہا اِس لئے کہ نکاح کا رشتہ ختم ہے۔ تیسری طلاق شرط سے وابستہ ہو سکتی ہے بشرطیکہ محل ہو۔ یہاں محل موجود نہیں ہے۔ اِس طرح تیسری طلاق کی تعلیق بھی باطل ہوگئی۔ دوسری طلاق بھی ختم ہوگئی جبکہ پہلی طلاق واقع ہوگئی۔

صاحبینؒ اِس سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ تینوں طلاقیں اِس شرط سے وابستہ ہیں۔ جس وقت شرط موجود ہو جائے تو پہلی طلاق واقع ہو جائے گی۔ اِس لئے تینوں کا واقعہ ہونا علی الترتیب ہے۔ دوسری اور تیسری طلاقیں لغو ہو جائیں گی۔ لیکن ابھی تینوں طلاقیں ''دخولِ دار'' سے معلق ہیں اور اس شرط کی موجودگی سے معلق ہیں۔

(۴)۔ حرفِ عطف ''حتیٰ''

حروفِ عطف میں ''حتیٰ'' چوتھا حرف ہے۔ ''حتیٰ'' کبھی جارہ آتا ہے اور کبھی عاطفہ۔ ''حتیٰ'' اگر عاطفہ ہے تو اس کا تقاضا ترتیب کا ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ یہ ترتیب واقعہ

Marfat.com

کے لحاظ سے اور خارج کے لحاظ سے ہو بلکہ یہ ترتیب صرف ذہن کے حکم اور عقل کے حکم کے اعتبار سے ہے۔ یعنی عقل کا تقاضا یہ ہے اور عقل یہ چاہتی بھی ہے کہ معطوف علیہ سے حکم کا تعلق پہلے ہو اور معطوف سے بعد میں ہو۔ اَب واقعہ کے لحاظ سے بھی ہو سکتا ہے یہی ترتیب ہو کہ معطوف علیہ سے حکم کا تعلق پہلے ہو اور معطوف سے بعد میں ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ معطوف سے حکم کا تعلق واقعہ کے لحاظ سے مقدم ہو اور معطوف علیہ سے بعد میں ہو۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ معطوف کے ساتھ حکم کا تعلق معطوف علیہ کے درمیان میں ہو۔

مثلاً اگر ایک شخص کہتا ہے۔

''قدم الحجّاج حتیٰ المشاة''

''آ گئے حاجی حتیٰ کہ وہ پیادہ جو پیدل حج کو گئے تھے، وہ بھی آ گئے''

اَب اِس سلسلہ میں عقل یہ تقاضا کرتی ہے کہ سوار حاجی پہلے آئیں اور جو پیدل گئے ہیں ان کی طرف آنے کی نسبت بعد میں کی جائے۔ اور حقیقت بھی یہی ہے کہ ہم سوار حاجیوں کی طرف آنے کی نسبت پہلے کریں اور پیادہ کی طرف بعد میں آنے کی نسبت کریں۔

مثلاً ''مات کل اب لی حتیٰ آدم''

''میرا ہر ایک باپ مر گیا حتیٰ کہ آدم علیہ السلام بھی مر گئے''

اَب حضرت آدم علیہ السلام ابوالبشر ہیں۔ نوعِ انسانی کا آغاز ان سے ہوا ہے۔ عقل یہ تقاضا کرتی ہے کہ باقی تمام آباء کی طرف تو موت کی نسبت پہلے ہو اور حضرت آدم علیہ السلام کی طرف موت کی نسبت بعد میں ہو۔ چونکہ حضرت آدم علیہ السلام نوعِ انسانی کا شرف ہیں اِس لئے وہ زیادہ سے زیادہ دیر تک زندہ رہیں۔ لیکن واقعہ کے لحاظ سے دیکھا جائے تو حضرت آدم علیہ السلام کی وفات پہلے اور ہمارے باقی آباؤ اجداد کی وفات بعد میں ہے۔

اِسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ

''مات الناس حتیٰ الانبیاء''

''لوگ مر گئے حتیٰ کہ انبیاء بھی مر گئے''

اَب یہاں عقل یہ چاہتی ہے کہ انبیاء کی طرف موت کی نسبت سب سے بعد میں ہوتا

Marfat.com

کہ زیادہ عرصہ تک زندہ رہیں۔ اور عام لوگوں کی طرف موت کی نسبت پہلے ہو جائے۔ لیکن واقعہ کے لحاظ سے انبیاء کی موت لوگوں کے درمیان ہے۔ بعض پہلے ہیں اور بعض بعد میں ہیں۔ یہاں سے یہ معلوم ہوا کہ ''حتیٰ'' بھی اسی ترتیب کا تقاضا کرتا ہے جس طرح ''فا'' اور ''ثم'' ترتیب کا تقاضا کرتے ہیں۔ حروف ''فا'' اور ''ثم'' میں ترتیب، واقعہ اور نفسِ امر کے اعتبار سے ہوتی ہے، خارج کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ لفظ ''حتیٰ'' میں ترتیب، حکمِ ظنی اور حکمِ عقلی کے اعتبار سے ہوتی ہے، اور خارج کے اعتبار سے ضروری نہیں ہے کہ وہی ترتیب ہو۔ مندرجہ بالا مفہوم ''حتیٰ'' کا اصل مفہوم ہے۔

جہاں یہ ممکن ہو کہ ہم مابعد ''حتیٰ'' کو ماقبل ''حتیٰ'' پر عطف کریں وہاں ہم یہی کہیں گے کہ لفظ ''حتیٰ'' عطف کے لئے ہے۔ لیکن جہاں ایسا مقام ہے کہ ہم حرف ''حتیٰ'' کو عطف پر محمول نہیں کر سکتے تو وہاں ہم یہ دیکھیں گے کہ ''حتیٰ'' سے پہلے جو چیز ہے وہ سبب کی صلاحیت رکھتی ہے اور ''حتیٰ'' کے بعد جو چیز ہے وہ مسبّب ہو سکتی ہے۔ مندرجہ بالا صورت میں ہم ''حتیٰ'' کو ''کہ'' کے معنی میں لیں گے۔ یہ ''حتیٰ'' ''یہ کہ'' کے معنی میں ہے۔

مسئلہ

مثلاً ''ان لم اٰتک حتی تغذینی فعبدی حر''

''اگر میں تیرے پاس نہ آیا اس لئے کہ تم مجھے صبح کا ناشتہ کراؤ تو پس میرا غلام آزاد ہے۔''

مندرجہ بالا قول میں ہم ''حتیٰ'' کو عاطفہ کے معنی میں نہیں لے سکتے۔ بلکہ یہاں ہم ''حتیٰ'' کو ''کہ'' کے معنی میں لے سکتے ہیں۔ اس لئے کہ ''آنا'' میں سبب ہونے کی صلاحیت ہے اور یہ کھانا کھلانے کا سبب ہو سکتا ہے، یعنی جب کسی کے پاس کوئی شخص مہمان بن کر آئے تو صاحب خانہ اسے کھانا کھلائے۔ صبح کا ناشتہ ''آنے'' کا نتیجہ ہو سکتا ہے اور ''آنے'' کا بدلہ بھی ہو سکتا ہے۔

گویا مفہوم یہ ہوا کہ

''ان لم اٰتک اتیانا جزاءہ تغدیة فعبدی حر''.

''اگر میں تیرے پاس نہ آیا اس طرح کہ اس آنے کا بدلہ اور جزا ناشتہ کھلانا ہو تو پس

Marfat.com

میرا غلام آزاد ہے۔"

اَب اگر قائل صاحبِ خانہ کے پاس گیا لیکن صاحبِ خانہ نے اسے ٹرخا دیا اور اسے کھانا نہیں کھلایا تو قائل کا غلام آزاد نہیں ہوگا۔ اِس لئے کہ آنا تو لازماً تھا۔ اِسی ارادہ سے تو وہ آیا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ صاحبِ خانہ نے اسے کھانا نہ کھلایا۔ مندرجہ بالا قول میں یہ "حتیٰ" عاطفہ کا تقاضا ہے۔

لیکن اگر صورت ایسی ہو کہ وہاں ہم "حتیٰ" کو عاطفہ نہ لے سکیں اور "حتیٰ" کو ہم بہ معنی "کہ" بھی نہ لے سکیں تاکہ ہم "حتیٰ" کو سببیہ بنا دیں تو پھر ہم نے یہ دیکھنا ہے کہ "حتیٰ" سے ماقبل ممتد ہو سکتا ہے اور مابعد "حتیٰ" اس کے لئے غایہ ہو سکتا ہے یعنی اس کے لئے انتہا ہو سکتا ہے۔ اگر اِس حکم کی انتہا ہو تو وہاں ہم "حتیٰ" کو غایۃ کے معنی میں لیں گے۔ "حتیٰ" کو ہم عاطفہ کے معنی میں اور "کہ" کے معنی میں نہ لیں گے بلکہ ہم "حتیٰ" کو بمعنی "حد" لیں گے۔

مسئلہ

مثلاً ایک شخص کہتا ہے

"عبدی حر ان لم اضربک حتیٰ تصیح"

"میرا غلام آزاد ہے اگر میں نے تمہیں نہ مارا یہاں تک کہ تم چیخ پڑو"

اِس کا مفہوم یہ ہے کہ میں تمہیں اِسی طرح مسلسل مارتا رہوں گا یہاں تک کہ تمہاری چیخ نکل جائے۔ اِس جملے کے قائل میں مسلسل مارنے کی صلاحیت ہے۔ اور یہ چیخنے کے فعل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مارنے کی انتہا تک جائے۔ چیخنے اور چلانے کی وجہ سے یہ ممکن ہے کہ قائل کے دل میں کچھ رحم اور شفقت آ جائے۔ اور ہو سکتا ہے کہ رحمت اور شفقت کی بناء پر اسے چھوڑ دے۔

یہاں مندرجہ بالا قول میں "حتیٰ" غایۃ کے لئے ہے اور انتہائے حکم کے لئے ہے۔ اِسی لئے ہم "حتیٰ" کو انتہائے حکم پر محمول کریں گے۔

(۵)۔ حرف عاطف "لا"

حروف عاطفہ میں "لا" پانچواں حرف ہے۔ ایک شخص کہتا ہے

"جاء نی زید لا عمرو"

Marfat.com

''میرے پاس زید آیا ہے اور عمرو نہیں آیا''

جس طرح حرف ''وٗ'' کا تقاضا یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں کو جمع کیا جائے۔ اور وہ حکم معطوف اور معطوف علیہ دونوں کو ثابت ہوتا ہے۔ لیکن حرف ''لاٗ'' کا تقاضا یہ ہے کہ حکم معطوف علیہ کو ثابت ہے اور معطوف کو ثابت نہیں ہے۔ مندرجہ بالا فقرے میں ''آنا'' زید کو ثابت ہے اور عمرو کو ثابت نہیں ہے۔ گویا زید آیا ہے اور عمرو نہیں آیا۔

مسئلہ

اگر ایک شخص کے پاس کچھ مال امانت ہے۔ اس نے اس مال کے بارے میں کہا کہ

''المال لزید لا لعمرو''

''یہ مال زید کے لئے ہے عمرو کے لئے نہیں ہے''

اس جملے میں قائل نے زید کے لئے تو مال کا اقرار کیا کہ زید اس مال کا مالک ہے۔ یہ مال اس کے پاس بطور امانت ہے یا کسی اور طریقے سے موجود ہوا ہے۔ لیکن وہ یہ نہیں مانتا کہ یہ مال عمرو کا ہے۔ قائل کے اس اقرار کی رو سے عمرو کو اس مال کا مالک قرار نہیں دیا جا سکتا بلکہ زید کو اس کا مالک قرار دیا جائے گا۔

اگر ایک شخص نے یہ کہا کہ ''**المال لزید**'' اور زید نے کہا لا۔ گویا زید نے قائل کے اقرار کو رد کر دیا۔ اَب اس سلسلہ میں مسئلہ یہ ہے کہ

''الاقرار یرتد برد مقرله''

''جس کے حق میں اقرار کیا جائے۔ اگر وہ یہ کہے کہ مَیں یہ چیز نہیں مانتا کہ میری ہے تو پھر اقرار کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔'' اقرار کا قانونی اثر نہیں رہ جاتا۔

(۶)۔ حرفِ عاطف ''او''

حروفِ عاطفہ میں حرف ''او'' چھٹا حرف ہے۔ اس کا مفہوم ''احد الامرین'' یا ''احد الامور'' ہے۔ ''او'' کا تقاضا یہ ہے کہ حکم دو چیزوں یا کئی چیزوں میں سے کسی ایک ہی کو ثابت ہے، لیکن یہ تعین نہیں ہے کہ وہ کون سی چیز ہے۔

مثلاً ایک شخص کہتا ہے

Marfat.com

''جاء نی زید او عمرو''

''میرے پاس زید یا عمرو آیا ہے''

اِس کا مفہوم یہ ہے کہ قائل کے پاس دونوں میں سے ایک تو آیا ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ کون آیا ہے۔ زید آیا ہے یا عمرو آیا ہے۔

مندرجہ بالا قول کے مطابق ممکن ہے کہ قائل یا متکلم کو یہ معلوم نہ ہو کہ اس کے پاس زید آیا ہے یا عمرو آیا ہے۔ یہ بھی امکان ہے کہ متکلم کو یہ معلوم ہو لیکن وہ سامعین سے آنے والے کے تعین کو چھپانا چاہتا ہو۔ سامعین کے نوٹس یا علم میں اقائل یہ بات نہیں لانا چاہتا کہ اِس کے پاس خاص طور پر کون آیا ہے۔ گویا ''او'' کا اصل مفہوم ''**احد الامرین**'' یا ''**احد الامور**'' ہو سکتا ہے۔

مثلاً ایک شخص کہتا ہے

''جاء نی زید او عمرو او خالد''

''میرے پاس زید یا عمرو یا خالد آیا''

گویا اِن تینوں میں سے کوئی متکلم کے پاس آیا ہے۔ اَب وہ ''ایک'' کون سا ہے۔ اس کا تعین نہیں کیا گیا۔ شک اور تشکیک حرف ''او'' کا اصل مفہوم نہیں ہے بلکہ شک یا تشکیک حرف ''او'' کے ساتھ لازم ہے۔ اِس کی وضاحت یہ ہے کہ ایک شخص کہتا ہے ''**جاء نی زید او عمرو**'' یہ واضح ہے کہ دونوں میں سے کوئی ایک آیا ہے۔ متکلم تعین نہیں کرتا کہ اس کے پاس آنے والا کون ہے۔ تعین نہ کرنے کے دو اسباب ہو سکتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ متکلم کو خود تعین کرنے میں شک نہ ہو لیکن وہ سامعین کو شک میں ڈالنا چاہتا ہو اور سامعین کو یہ علم نہ دینا چاہتا ہو کہ اِن میں سے کون خاص طور پر اس کے پاس آیا ہے۔ تعین نہ کرنا اور سامعین کو شک میں ڈالنا تشکیک کا مفہوم پیدا کرتا ہے۔ یعنی ''شک میں ڈالنا''۔ اگر قائل یا متکلم کو خود تعین کرنے میں شک ہو تو پھر ''شک'' کا مفہوم پیدا ہوتا ہے۔ شک یا تشکیک حرف ''او'' کا اصل مفہوم نہیں ہے بلکہ اِس کا اصل مفہوم تو احدالامرین ہے یا احدالامور۔ گویا مندرجہ بالا مثال میں شک اور تشکیک کے ابہام کا پیدا ہونا لازمی ہے۔

Marfat.com

ایک اور مثال پیش کی جاتی ہے۔ایک شخص کہتا ہے"ھذا حر او ھذا" اِس کے دوغلام ہیں اور ان کے متعلق وہ کہتا ہے۔"یہ آزاد ہے یا یہ آزاد ہے" گویا اس نے یہ کہا کہ"احد ھذین حر" اِن میں سے ایک آزاد ہے یہاں قائل یہ تعین نہیں کرتا کہ کون آزاد ہے۔

اَب قائل کو مجبور کیا جائے گا کہ اپنے دوغلاموں میں سے ایک کا تعین کرے کہ وہ آزاد ہے۔ اِس لئے کہ یہاں حقِ انسانی کا سوال ہے۔علاوہ ازیں ہر ایک غلام یہ کہہ سکتا ہے اور اس کا احتمال ہے کہ آقا نے مجھے آزاد کیا ہو۔

چونکہ یہاں حقِ حریّت کا سوال ہے اِس لئے آقا کو تعین کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ یہاں"او""احد الامرین" کے لئے استعمال ہوا۔

اَب متکلم کو جب مجبور کیا جائے گا تو وہ جواب میں کہے گا

"اردت ھذا"

"میری مراد یہ ہے"

اس بیان کے متعلق فقہا کہتے ہیں۔یہ بیان"من وجه الاخبار"اور"من وجه الانشاء" ہے۔بیان اخبار اور اظہار کی صورت یہ ہے کہ فی الواقع جب قائل کا اپنے قول"ھذا حر او ھذا" سے مراد ایک غلام ہے۔اور بعد میں وہ کہتا ہے کہ فلاں غلام ہے۔گویا وہ غلام تو پہلے ہی آزاد ہو چکا ہے۔اَب اس نے"اخبار" کیا۔اِس لحاظ سے تعین اخبار بھی ہے اور اظہار بھی۔

بیانِ انشاء کی صورت یہ ہے کہ جب تک وہ یہ بیان نہ کرے اور واضح نہ کرے کہ اس کی مراد فلاں غلام سے ہے اس وقت تک ہم حکم نہیں لگا سکتے کہ فلاں غلام آزاد ہے۔یہ بیانِ انشاء ہے۔

اگر ایک شخص غلام کو مخاطب کرتے ہوئے کہے"انت حر" اِس کا مفہوم یہ ہے کہ "انت حر" کے ذریعے اس میں عتق کی صفت پیدا ہوگئی یا پیدا ہوتی ہے۔"انت حر" سے پہلے اس میں عتق کی صفت نہیں تھی۔جب تک قائل نے بیان نہ کیا کہ اس وقت تک ایک متعین غلام میں عتق کی صفت پیدا نہیں ہوئی۔

Marfat.com

اِس اعتبار سے یہ بیان ''من وجه الاخبار ''اور''من وجه الانشاء''
ہے۔

اِس اعتبار سے کہ یہ بیان ''من وجہ الاخبار'' ہے تو متکلم کو وضاحت پر مجبور کیا جائے گا۔ایک اور مثال سے اس کی مزید وضاحت ہوگی۔

ایک شخص کہتا ہے

''لزید علی الف درهم او لعمرو''

''زید اور عمرو میں سے کسی ایک کے مجھ پر ایک ہزار روپے ہیں۔''

اِس قائل کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ زید یا عمرو کے لئے ایک ہزار روپے کا تعین کرے کہ رقم کس کی ہے؟ گویا اخبار میں اور اقرار میں یہ لازم ہے کہ قائل کو مجبور کیا جائے۔اگر یہ بیان''من کل وجه الانشاء''ہوتا تو مجبور کرنے کا سوال پیدا نہ ہوتا۔جب مجبور کرنے کا سوال پیدا ہوگیا تو یہ بیان''من کل وجه انشاء''نہیں ہے بلکہ اس بیان میں اخبار کی ایک جہت ہے۔ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بیان''من کل وجه اخبار'' بھی نہیں ہے۔بلکہ ایک اعتبار سے انشاء بھی ہے۔

مثلاً ایک شخص کے دو غلام ہیں اور اس نے کہا''هٰذا حر او هٰذا''اَب وہ آقا اپنے ایک غلام کو بیچتا ہے یا ھبہ کرتا ہے۔ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس نے غلام کو بیچا یا ہبہ کیا ہے،اس کا عمل بالکل صحیح نہیں ہے۔بعد میں جب وہ اِس کی یعنی قول کی وضاحت کرتا ہے کہ''هٰذا حر و هٰذا'' سے میری مراد فلاں ہے۔اور بیان میں وہ کہے کہ میری مراد وہ تھا جسے میں نے بیچا ہے تو اِس بیان میں اسے سچا نہیں سمجھا جائے گا۔اِس لئے کہ بیان''من وجه الانشاء'' ہے۔اور انشائے عتق کا تقاضا ہے کہ جس غلام کے متعلق وہ بیان دے رہا ہے وہ عتق کا محل ہو۔جس غلام کو اس نے بیچ دیا ہے،اسے تو وہ آزاد نہیں کرسکتا۔اَب لازماً وہ بیان دے گا کہ میری مراد فلاں یعنی دوسرے سے ہے۔فرض کیجئے ایک شخص کے تین غلام ہیں۔وہ شخص کہتا ہے کہ''زید یا عمرو یا بکر ان میں سے ایک آزاد ہے۔''اِس کے بعد یہ آقا زید کو بیچ دے۔اَب عمرو اور بکر اس کے پاس باقی رہ گئے۔جب وہ بیان کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ میری مراد تو زید تھا۔اِس صورت میں

Marfat.com

آقا کو اپنے اس قول میں صادق نہیں قرار دیا جائے گا۔ اس لئے کہ یہ بیان "من وجه انشاء" ہے اور انشاء عتق کے لئے محل کا موجود ہونا ضرور ہے۔ اس غلام کو بیچ کر اس نے اپنی ملکیت سے نکال دیا ہے۔ اس فروخت شدہ غلام کے بارے میں وہ اس قسم کا بیان نہیں دے سکتا۔ اگر آزاد کرنے کا بیان دے سکتا ہے تو عمرو اور بکر کے متعلق دے سکتا ہے۔ قائل کا بیان "من وجه الاخبار" اور "من وجه الانشاء" ہے۔ حرف "او" کا اصل مفہوم یہی ہے۔

ایک شخص نے کہا "هٰذا حر او هٰذا و هٰذا"

حنفیہ کے نزدیک اس کا مفہوم یہ ہے کہ مندرجہ بالا قول میں "احد هٰذين حر و هٰذا" کہا گیا ہے۔ تیسرا تو آزاد ہو گیا، پہلے دو کے بارے میں آقا کو وضاحت پر مجبور کیا جائے گا کہ ان دو میں سے اس کی مراد کس سے تھے۔ قائل کا قول یہ ہے، "هٰذا او هٰذا و هٰذا" اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ "احد هٰذين حر و هٰذا الثالث" یعنی تیسرا تو آزاد ہے ہی اور پہلے دو میں سے ایک آزاد ہے۔ اور اس کا تعین کرنا ہے۔

شافعیؒ فرماتے ہیں "هٰذا حر او هٰذا و هٰذا" کا مفہوم یہ ہے کہ "هٰذا او هٰذين" گویا وہ دوسرے هٰذا کو تیسرے کے ساتھ ملا دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ حرف "او" پہلے هٰذا اور آخری دو هٰذا میں تردید کے لئے ہے اور مفہوم یہ ہے کہ یہ آزاد ہے یا دونوں آزاد ہیں۔ قائل یہ بیان کرے کہ اس کی مراد پہلے کو آزاد کرنا ہے یا آخری دونوں کو آزاد کرنا ہے۔ امام شافعیؒ صاحب فرماتے ہیں کہ "هٰذا حر او هٰذا و هٰذا" میں تیسرا هٰذا اپنے قریب کے هٰذا پر معطوف ہے۔ دوسرے هٰذا پر تیسرا هٰذا معطوف ہے۔ اب "او" کا تعلق دونوں سے ہے۔ تو هٰذا و هٰذا کا مفہوم هٰذان ہے۔ اب هٰذان پر "او" داخل ہے۔ پھر "او" کے ذریعہ هٰذا و هٰذا کا مجموعہ پہلے هٰذا پر عطف کیا گیا ہے۔ اب تقدیر عبادت یہ ہے کہ "هٰذا حر او هٰذان"

حنفیہ کہتے ہیں کہ "او" کا تعلق پہلے اور دوسرے هٰذا کے ساتھ ہے، اس لئے کہ یہ دو هٰذا کے درمیان ہے۔ اس "او" نے ان دو هٰذا کو آپس میں باندھ دیا۔ اب "او" کا مفہوم "احد الامرین" ہے اور اس کا مطلب ہے "احد هٰذين حر"۔ اس جملے میں "احد

Marfat.com

ھٰذین'' پر تیسرا ھٰذا معطوف ہے۔

حرف ''او'' بہ معنی تخییر

کبھی کبھی حرف ''او'' تخییر کے معنی میں آتا ہے۔

مثلاً کفارۂ یمین کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''فَكَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ'' (المائدہ ۸۹)

''پس قسم کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے جس طرح تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو یا دس مسکینوں کو کپڑے پہنانا ہے یا غلام کو آزاد کرنا ہے۔''

اِس آیت میں حرف ''او'' تخییر کے لئے ہے۔ یعنی وہ شخص جو قسم میں حانث ہو جائے وہ مخیّر ہے۔ اسے اختیار ہے کہ اِن تین چیزوں میں سے جسے چاہے اختیار کرے۔ وہ کفارہ کی ادائیگی کے لئے غلام بھی آزاد کر سکتا ہے، کفارہ کی ادائیگی کے لئے وہ دس مسکینوں کو کھانا بھی کھلا سکتا ہے اور کفارہ کی ادائیگی کے لئے وہ دس مسکینوں کو کپڑے بھی پہنا سکتا ہے۔ یہاں حرف ''او'' تخییر کے لئے ہے۔

تخییر کا مفہوم یہ ہے کہ اگر یہ شخص قسم کے تینوں کفارے بیک وقت ادا کرے تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ تینوں چیزیں کفارہ میں ادا ہو گئیں۔ بلکہ اِن میں سے ایک چیز تو کفارہ میں ادا ہو گئی اور باقی دو چیزیں نفل میں ادا ہو جائیں گی۔ اَب یہ اللہ تعالیٰ کی مرضی ہے کہ وہ جس چیز کو چاہے کفارہ میں لے اور جس چیز کو چاہے نفلی صدقہ کی حیثیت سے قبول کرے۔ لیکن مندرجہ بالا صورت اس وقت ہو گی جب اس نے سارے کام بیک وقت کر لئے ہوں۔ ادھر دس مسکینوں کو کھانا کھلایا ہو، ادھر کپڑے پہنائے ہوں اور اِدھر غلام کو بھی آزاد کر دیا ہو۔ لیکن اگر اِن تینوں کاموں میں ترتیب ہے یعنی ایک کام پہلے کیا اور باقی دو بعد میں کئے۔ تو جو کام پہلے کیا، وہ کفارہ ہوا اور باقی دو چیزیں نفل ہو گئیں۔ حرف ''او'' کا مندرجہ بالا استعمال تخییر میں ہوا۔

حرف ''او'' بہ معنی اباحت

کبھی کبھی ''او'' اباحت کے معنی میں آتا ہے۔

Marfat.com

مثلاً ایک شخص کہتا ہے

''جالس الفقهاء او المحدثين''

''تم فقہا اور محدثین کے ساتھ بیٹھا کرو''

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تم دونوں کے ساتھ اکٹھے مت بیٹھو یا فقہاء کے ساتھ بیٹھو یا محدثین کے ساتھ بیٹھو بلکہ مندرجہ بالا قول کا مفہوم یہ ہے کہ تم فقہا اور محدثین کے علاوہ کسی اور کے پاس مت بیٹھو یعنی فضول مجالس میں شریک مت ہونا، ہاں فقہاء اور محدثین میں سے چاہے کسی ایک کے پاس بیٹھو، چاہے دونوں کے پاس بیٹھو۔

حرف ''او'' بہ مفہوم عموم نفی

کبھی کبھی حرف ''او'' میں مفہوم عمومِ نفی کا بھی پیدا ہوتا ہے۔

مثلاً اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے

''وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا'' (الدھر ۲۴)

''اور تو ان میں سے کسی گناہ گار یا ناشکرے کی اطاعت مت کیا کر''

یہاں حرف ''او'' تخییر کے لئے نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ تمہیں اختیار ہے چاہے تم گناہ گار کی نافرمانی کرو چاہے ناشکرے کی نافرمانی کرو بلکہ مفہوم یہ ہے کہ

''لا تطع احدا منهما''

''ان میں سے کسی ایک کی بھی اطاعت مت کیا کر''

بلکہ مفہوم یہ ہے کہ دونوں کی نافرمانی کرو، دونوں کی مخالفت کرو۔ عمومِ نفی کا یہ مفہوم اس بنا پر لازم آتا ہے کہ حرف ''او'' کا مطلب تو ہے ہی احداً یعنی ''ان میں سے ایک'' احداً کا لفظ نکرہ ہے اور یہ لا کے ماتحت ہو گیا۔ جب نکرہ پر نفی داخل ہو تو وہاں عموم مراد ہوتا ہے۔

مثلاً ایک شخص نے کہا ''ما رایت احدا من الناس'' کہ میں نے کسی کو نہیں دیکھا، گویا اس نے افرادِ انسانی میں سے کسی سے ملاقات نہیں کی۔ یہاں لفظ ''لا'' ہے اور لا نہی کے لئے۔ اگر ایک شخص یوں کہے کہ ''راء یت احدا من الناس'' کہ میں نے لوگوں

Marfat.com

میں سے کسی ایک کو دیکھا۔ یہاں معلوم ہوتا ہے کہ قائل نے افرادِ انسانی میں کسی خاص ایک شخص کو دیکھا ہوگا۔

اَب ''وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا'' کا مفہوم ''ولا تطع احدا منهما'' ہوگا یعنی ''اِن میں سے تم کسی کی اطاعت مت کرو۔'' نہ گناہ گار کی اطاعت کرنی چاہیئے اور نہ ناشکرے کی اطاعت کرنی چاہیئے۔

حرف ''او'' میں کبھی کبھی عمومِ نفی کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ یہ بات مندرجہ بالا مثال سے واضح ہوگئی۔

مسئلہ

ایک شخص اگر کہتا ہے

''لفلان علی الف درهم او علیٰ هٰذ الجدار''

''فلاں کے لئے مجھ پر ایک ہزار روپے ہیں یا اِس دیوار پر ہیں۔''

یا وہ یہ کہے کہ

''عبدی حر او حماری حر''

''میرا غلام آزاد ہے یا میرا گدھا آزاد ہے''

مندرجہ بالا دو صورتوں میں کیا کیا جائے گا؟ کیا ہم اِس کلام کو لغو قرار دیں گے یا ہم یہ مراد لیں گے کہ قائل پر ایک ہزار روپے لازم ہیں۔ اور دوسرے قول سے مراد لیں گے کہ قائِل کا غلام آزاد ہے؟

اور اگر اس نے یہ کہا ''هٰذا حر او هٰذا'' اور حمار کی طرف اشارہ کیا، لیکن حمار کا نام نہیں لیا۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اِس کا غلام آزاد ہو گیا ہے۔ یہاں مجاز مراد ہے۔

اگر قائل نے کہا کہ ''لفلان علی الف درهم او علیٰ هٰذا'' اور دیوار کی طرف اِشارہ کیا۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہاں مجاز مراد ہے کہ قائل پر ایک ہزار روپے ہیں۔ حرف ''او'' کی حقیقت تو یہ ہے کہ اِن میں سے ہر ایک چیز میں یہ صلاحیت ہوتی کہ وہ عتق کا محل ہو

Marfat.com

جائے۔ عتق کہتے ہیں ازالۂ غلامی کو۔ اب گدھا تو عتق کا محل نہیں ہو سکتا اور نہ دیوار عتق کا محل ہو سکتی ہے۔ یہاں حقیقی معنی متعذر ہے۔ حقیقت اور مجاز کی بحثوں میں یہ بات گزر چکی ہے۔ اِس سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک کلام تلفظ قواعد عربیہ کے لحاظ سے صحیح ہے اور معنی حقیقی متعذر ہیں تو ہم معنی مجازی مراد لیں گے۔

صاحبینؒ اس سلسلہ میں کہتے ہیں ''حکمِ حقیقی اگر فی نفسہٖ ممتنع ہے، ناممکن ہے، تو وہاں ہم اس کلام کو لغو قرار دیں گے۔ یہاں معنی حقیقی کا حکم فی نفسہٖ متعذر ہے، اس لئے حکمِ حقیقی کے ناممکن ہونے کی وجہ سے یہ کلام لغو کہلائے گا''

ایک دو مثالوں سے اس کی وضاحت ہوگی۔ ایک شخص نے خاص طور پر کہا کہ ''لفلان علی الف درهم او علی هذاالجدار''۔ قائل نے جدار کا نام لے کر یہ کہا یا اس نے گدھے کا نام لے کر کہا کہ ''عبدی حرا وحماری''۔ اِن دونوں صورتوں میں امام ابو حنیفہؒ کا بھی صاحبینؒ سے اتفاق ہے، کہ یہاں یہ دونوں کلام لغو ہیں۔

اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ ایک شخص اپنے سے بڑے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے ''هذا ابنی'' یہ میرا بیٹا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ یہ بات کلام کے اندر سے معلوم نہیں ہوتی کہ غلام اپنے آقا سے عمر میں بڑا ہے بلکہ یہ بات خارج سے معلوم ہوتی ہے۔ اِس لئے یہاں مجاز مراد لیں گے اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

لیکن صاحبینؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ کلام باطل ہے اور غلام بالکل آزاد نہیں ہوتا۔ اگر ایک شخص خاص طور پر یہ کہے کہ ''العبد الاکبر منی ابنی'' وہ غلام جو مجھ سے عمر میں بڑا ہے وہ میرا بیٹا ہے۔ تو پھر امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اتفاق ہے کہ کلام باطل ہے۔ اِس کلام کے اندر یہ بات مذکور ہے کہ غلام اپنے مولیٰ سے بڑا ہے۔ یہاں یہ حقیقت محال ہے۔ استحالہ حقیقت کا منشا، کلام کا ایک جزو بنا ہوا ہے، اس لئے یہ کلام باطل ہے۔

مسئلہ

مثلاً ایک شخص نے کہا

''اعتقتک قبل ان تخلق او اخلق''

Marfat.com

''میں نے تمہیں آزاد کیا ہے اِس سے پہلے کہ تم پیدا ہوئے ہو یا میں پیدا ہوا''

یا یہ کہا کہ ''اعتقتک قبلْ ان اخلق''

''میں نے تمہیں اس وقت آزاد کر دیا جب میں پیدا بھی نہ ہوا تھا''

امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک مندرجہ بالا کلام لغو اور باطل ہے۔ اِس لئے کہ عقل کا تقاضا یہ ہے کہ تخلیق سے پہلے تو عتاق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جب مِعتق موجود نہیں ہے یا معِتق موجود نہیں ہے تو عتاق کا سوال کیسے پیدا ہو گیا؟

(۷)۔ حرف عاطف ''بل''

یہ حروف عاطفہ میں ساتواں حرف ہے۔

''بل'' کا مفہوم اِضراب یعنی اِعراض کلامِ اول سے ہے۔ اضراب اور اعراض کیا ہے؟ اِس کے مفہوم کے سلسلہ میں جمہور کہتے ہیں کہ قائل اپنے کلام کو ''مسکوت عنہ'' کے حکم میں قرار دیتا ہے گویا وہ یہ کہتا ہے کہ اس سے پہلے کلام پر جو تکلم ہے، یہ اس کا مقصود نہیں تھا اور اِس کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اسے اپنے اِس کلام کی نفی اور اثبات سے کوئی غرض اور تعلق نہیں ہے۔ بلکہ اس کا مقصود اصل وہ ہے جو حرف ''بل'' کے بعد آتا ہے۔

مثلاً ایک شخص یہ کہتا ہے ''جاء نی زید بل عمرو'' اِس جملے میں زید کا آنا مقصود نہیں ہے، بلکہ قائل کو زید کے آنے سے دلچسپی نہیں ہے بلکہ اس کا ارادہ پہلے ہی سے تھا کہ وہ عمرو کے آنے کے بارے میں کہے کہ ''جاء نی عمرو'' لیکن اس کی زبان غلطی کر گئی اور عمرو کی بجائے اس کی زبان سے زید کا لفظ نکلا۔ قائل کے نزدیک زید کے آنے یا نہ آنے کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اِس جملے میں زید، مسکوت عنہ کے حکم میں ہو گیا۔ گویا زید کے بارے میں بالکل خاموشی اختیار کی گئی ہے۔ متکلم یہ کہتا ہے کہ زید کے متعلق وہ یہ بتانا ہی نہیں چاہتا کہ زید اس کے پاس آیا ہے یا نہیں۔ ہو سکتا ہے آیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ نہ آیا ہو۔ اس کے آنے اور نہ آنے سے قائل کو دلچسپی نہیں ہے۔ بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ عمرو اس کے پاس آیا ہے۔

اضراب سکوتی

جمہور یہ کہتے ہیں کہ حرف ''بل'' اعراض کے لئے آتا ہے اور یہ اعراض کلامِ اول سے

Marfat.com

ہوتا ہے۔ گویا متکلم کا کلام ''حکماً مسکوت عنہ'' میں داخل ہو گیا۔ متکلم نے اِس سے مکمل خاموشی اختیار کر لی۔ اس نے اس بات کا اظہار کر دیا کہ زید کے آنے یا نہ آنے سے متکلم کو تعلق نہیں ہے۔ اس کا مقصود یہ نہیں کہ زید آیا ہے یا نہیں آیا بلکہ مقصود صرف یہ ہے کہ عمرو آیا ہے۔ مندرجہ بالا معنی میں اسے ''اضراب'' بھی کہتے ہیں اور اسے ''اضراب سکوتی'' کہا جاتا ہے۔ گویا وہ معطوف علیہ سے اعراض کرتا ہے اور اسے فی الحکم مسکوت عنہ قرار دیتا ہے۔

اضراب ابطالی

اہلِ نحو میں سے بعض کہتے ہیں کہ حرف ''بل'' پہلے کلام سے اضراب کے لئے ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم اپنے پہلے کلام کو باطل قرار دیتا ہے اور بعد کے کلام کو ثابت کرتا ہے۔

مثلاً ایک شخص کہتا ہے ''جاء نی زید بل عمرو'' مفہوم یہ ہے کہ ''میرے پاس زید آیا بلکہ عمرو آیا'' گویا زید میرے پاس نہیں آیا بلکہ عمرو آیا ہے۔ متکلم زید کے آنے کی نفی کرتا ہے اور اس کے بعد عمرو کے آنے کا اثبات کرتا ہے۔ اِسے اضراب ابطالی کہتے ہیں۔

قرآنِ مجید میں حرف ''بل'' ایک تیسرے مفہوم میں بھی آیا ہے۔ اِسے ''اضراب انتقالی'' کہتے ہیں، یعنی ''الا نتقال من غرض الیٰ غرض'' گویا کلام کا ایک حصہ گزرنے کے بعد حرف ''بل'' آتا ہے۔ ایسی صورت میں حرف ''بل'' کا مفہوم یہ ہوگا کہ پہلے تو یہ مقصود تھا اَب اِس کی بجائے یہ مقصود ہے۔ پھر اِس کے بعد ایک تیسرا مقصود ہے، یعنی ''الا نتقال من مقصود الیٰ مقصود والا نتقال من غرض الیٰ غرض'' قرآن مجید میں حرف ''بل'' مندرجہ بالا معنوں میں بکثرت استعمال ہوا ہے۔ اور اس کے نظائر بکثرت ملتے ہیں۔ کلامِ مثبت میں ''بل'' کا استعمال یہ ہے کہ ہم کہیں ''جاء نی زید'' یہ جملہ مثبت ہے۔ اِس جملے کے بعد یعنی مثبت جملے کے بعد ہم حرف ''بل'' لے آتے ہیں۔

کلام مثبت کے علاوہ کلامِ منفی بھی ہوتا ہے۔ مثلاً ''ماجاء نی زید بل عمرو'' اِس سلسلہ میں تین مسلک ہیں۔

ایک مسلک یہ ہے کہ ''ماجاء نی زید بل عمرو'' کے بل کے ذریعے

Marfat.com

متکلم اپنے پہلے کلام سے اعراض کرتا ہے، گویا سرے سے زید کے متعلق اس کا یہ مقصود نہیں ہے کہ زید آیا ہے یا نہیں۔ یعنی زید سے نفیِ مجیئیہ "زید سے آنے کی نفی" اُس کا مقصود نہیں ہے، ہو سکتا ہے کہ زید آیا ہو اور ممکن ہے کہ نہ آیا ہو، بلکہ اس کا مقصود یہ تھا کہ عمرو نہیں آیا۔ اِس نفی سے اس کی مرادِ نفیِ مجیئیہ زید نہیں تھی بلکہ اس کی مراد تھی نفیِ عمرو۔ تو وہ کہتے ہیں کہ "**ماجاء نی زید بل عمرو**" کا مفہوم "**ماجاء نی زید بل جاء نی عمرو**" ہے۔ یہاں "بل" کے ذریعے تمام نفی معطوف کی طرف منتقل ہو گئی۔ گویا زید کا نہ آنا مقصود نہیں ہے بلکہ عمرو کا نہ آنا مقصود ہے۔

دوسرا مسلک یہ ہے کہ "**ماجاء نی زید بل عمرو**" میں "بل" سے قبل "میرے پاس زید نہیں آیا ہے" اِس کے بعد "بل عمرو" ہے۔ "بل" کا مفہوم یہ ہے کہ یہ غلط ہے یعنی زید کا "نہ آنا" غلط ہے۔ جب نہ آنا غلط ہے تو اِس کا مطلب ہے کہ زید میرے پاس آیا ہے۔ "بل عمرو" کا مطلب یہ ہے کہ عمرو نہیں آیا۔ مفہوم یہ ہوا کہ "**ماجاء نی زید بل عمرو**" یعنی میرے پاس زید نہیں آیا "یہ غلط ہے" بلکہ عمرو نہیں آیا۔ یہ دوسرا مسلک ہے۔

تیسرا مسلک اِس سلسلہ میں اور ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ "**ماجاء نی زید بل عمرو**" میرے پاس زید نہیں آیا ہے اور اِس کے بعد پھر وہ کہتا ہے کہ نہیں نہیں! یہ میرا مقصود نہیں ہے، زید سے مجھے کوئی تعلق نہیں ہے اور زید کے آنے اور نہ آنے سے مجھے کوئی دلچسپی نہیں ہے۔

"بل عمرو" یعنی "**بل جاء نی عمرو**" "بلکہ میرے پاس عمرو آیا ہے" گویا زید کے آنے یا نہ آنے سے تو مجھے کوئی تعلق نہیں ہے۔ بلکہ میں کہتا ہوں کہ عمرو آیا ہے۔ مندرجہ بالا توضیح اِس صورت میں ہو گی جب "بل" کلامِ منفی میں آئے۔ اگر "بل" کلامِ مثبت میں استعمال کیا جائے تو اِس کے وہی دو مسلک ہیں۔

اب فقہاء اپنے کلام میں حرف "بل" پر یوں گفتگو کرتے ہیں۔

مسئلہ

ایک شخص نے کہا "**لفلان علی الف درھم بل الفان**"

Marfat.com

''فلاں شخص کے میرے ذمہ ایک ہزار درہم ہیں بلکہ دو ہزار درہم۔'' اِس قول کا مطلب کیا ہوگا؟ بعض یہ کہتے ہیں کہ اس قول میں قائل نے ''بل'' استعمال کر کے قول کے پہلے حصہ سے رجوع کیا ہے۔ یعنی ایک ہزار درہم سے رجوع کیا ہے کہ اس کے ذمہ نہیں ہیں۔ پھر ''بل الفان'' کہتا ہے یعنی دو ہزار درہم اس کے ذمہ ہیں۔ فقہا یہ کہتے ہیں کہ قائل اقرار سے رجوع نہیں کرسکتا۔ اِس اقرار پر قائل پکڑا جائے گا۔ اقرار کی وجہ سے تو وہ ماخوذ ہے اور ہزار روپے اس کے ذمہ لازم ہو گئے۔ یہ اور بات ہوگی کہ زید یہ کہے کہ قائل کے ذمہ اس کی رقم نہیں ہے۔ اَب ''بل الفان'' کہنے سے دو ہزار درھم مزید بڑھ گئے۔ گویا قائل کے ذمہ تین ہزار درہم واجب ہو گئے۔ فقہا کے نزدیک وہ اپنے پہلے اقرار سے رجوع کرتا ہے اور دوسرے اقرار کو پہلے اقرار کا قائمقام بناتا ہے۔ جب کہ پہلے اقرار سے وہ رجوع کر ہی نہیں سکتا۔ اِس طرح اس کے ذمہ تین ہزار درھم واجب ہیں اور ادا کرے گا الا یہ کہ زید اپنے متعلق رقم لینے سے انکار کردے۔

بعض فقہاء کہتے ہیں کہ اِس قول کا مفہوم یہ ہے ''فلاں کے میرے ذمہ فقط ایک ہزار درھم نہیں ہیں بلکہ اِس ایک ہزار کو ملا کر دو ہزار درھم ہیں۔'' قول مذکورہ کا مفہوم کبھی بھی یہ نہیں ہوتا کہ دو ہزار درھم تو واجب الادا ہیں، مزید ایک ہزار درھم بھی واجب الادا ہیں۔ بلکہ اِس قول مذکورہ میں یہ کہا گیا ہے کہ ایک ہزار درھم ملا کر دو ہزار درھم واجب الادا ہیں۔ اِس قولِ مذکورہ کی وضاحت اس مثال سے ہوگی۔

ایک شخص کہتا ہے ''سنی ستون بل سبعون'' ''میری عمر ساٹھ سال بلکہ ستر سال ہے'' یا اگر اس سے کوئی اس کی عمر دریافت کرے اور قائل جواب میں کہے

''سنی اربعون بل خمسون''

''میری عمر یہی چالیس بلکہ پچاس برس ہوگی۔''

اس قول کا مفہوم یہ نہیں ہو سکتا کہ اقرارِ اول یعنی چالیس سال بھی ہیں اور اقرارِ ثانی یعنی پچاس برس جمع ہوں گے اور کل نوے برس ہوگی۔ بلکہ جب اس نے چالیس برس کہا تو اسے اپنی غلطی کا احساس ہوا۔ اس نے پھر چالیس سال ملا کر کل پچاس برس بتائی۔ یعنی چالیس اقرار اول اور اس پر اضافہ دس برس کا کردیا۔ اس طرح کل عمر چالیس جمع دس سال، پچاس برس

Marfat.com

ہوئی۔ ''بل'' کا مفہوم یہ نہیں ہو سکتا کہ چالیس میں پچاس مزید ملا کر کل نوے برس بنا دو۔

(۸)۔حرف عطف ''لکن''

حروف عاطفہ میں ''لکن'' آٹھواں حرف ہے۔

''لکن'' اس توہم کو دور کرتا ہے جو پہلے کلام سے پیدا ہوتا ہو۔گویا پہلے کلام سے اگر ایک توہم پیدا ہوا ہے تو اس توہم کے دفعیہ کے لئے ''لکن'' کا حرف استعمال کیا جاتا ہے۔

مثلاً ایک شخص کہتا ہے ''**جاء نی زید**'' ''میرے پاس زید آیا ہے''

ہو سکتا ہے کہ اس کے وہم میں یہ بات آئے کہ جب زید اس کے پاس آیا ہے تو عمرو بھی آیا ہوگا۔اس لئے کہ زید اور عمرو آپس میں دوست ہیں اور ان کے گہرے تعلقات ہیں، اکثر انہیں ساتھ پھرتے دیکھا جاتا ہے، ''**جاء نی زید**'' سے سامع کے خیال میں یہ بات بیٹھ گئی کہ جب زید آیا ہے تو عمرو بھی آیا ہوگا۔قائل نے اُس کے اِس توہم کو دور کرنے کے لئے کہا

''**جاء نی زید لکن ماجاء نی عمرو**''

''زید میرے پاس آیا ہے لیکن عمرو میرے پاس نہیں آیا ہے''

گویا سامع کے ذہن اور خیال میں جو وہم پیدا ہوتا تھا، وہم کے ازالہ کے لئے ''لکن'' کا حرف لایا گیا۔

''لکن'' ایک اور مفہوم میں بھی استعمال ہوتا ہے۔مثلاً! ایک شخص نے کہا

''**ماجاء نی زید لکن عمرو**''

''میرے پاس زید نہیں آیا لیکن عمرو میرے پاس آیا ہے''

ممکن ہے سامع یہ خیال کرے کہ جب زید نہیں آیا تو عمرو بھی نہیں آیا ہوگا۔اِس خیال کے ازالہ کے لئے ''لکن'' استعمال کیا گیا۔

(۹)۔حرفِ عاطف ''اما''

حروفِ عاطفہ میں ''اما'' نواں حرف ہے۔

حرف ''اما'' کے ساتھ حرف ''او'' کا ستعمال ہوتا ہے۔جس طرح ''او'' کا استعمال ''**احد الامرین**'' کے لئے ہوتا ہے اسی طرح ''اما'' بھی ''**احد الامرین**'' کے لئے

Marfat.com

استعمال ہوتا ہے۔لیکن یہ ضروری نہیں کہ جہاں ''او'' کا استعمال ہو وہاں لازماً ''اما'' کا بھی استعمال ہو۔ہوسکتا ہے کہ ایک شخص ''جاء نی زید او عمرو'' یا ''لفلان علی الف درھم اوالفان'' کہے۔اِن جملوں میں حرف ''او'' کے ساتھ ''اما'' لازمی نہیں۔لیکن جہاں حرف ''اما'' کا استعمال ہوگا وہاں مقابلے میں ''او'' ضرور آئے گا۔

مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ ''جاء نی اما زید'' تو وہ لازماً کہے گا کہ ''او عمرو''۔اگر ''او'' اپنے مقام پر نہ آئے تو وہاں دوسرا ''اما'' آئے گا۔یعنی وہ ''جاء نی اما زید امّا عمرو'' کہے گا۔گویا ''اما'' کے ساتھ دوسرا ''اما'' آئے گا یا ''او'' کا ستعمال ہوگا۔

(۱۰)۔حرف عاطف ''ام''

حروفِ عاطفہ ''ام'' دسواں حرف ہے۔حرف ''ام'' کی دو اقسام ہیں۔اول ''ام متصلہ'' دوم ''ام منقطعہ''

قرآن مجید میں دونوں کا استعمال ہوتا ہے۔''ام متصلہ'' کا استعمال ھمزہ کے ساتھ ہوتا ہے۔مفہوم اِس کا یہ ہوتا ہے کہ متکلم کو دو چیزوں میں سے کسی ایک کے بارے میں تو یقین ہوتا ہے لیکن وہ تعین میں متردّد ہوتا ہے۔قائل تعیّن کے بارے میں سوال کرتا ہے کہ خاص طور پر فلاں چیز بھی ہے یا نہیں؟ مثلاً قائل کہتا ہے کہ ''ا زید را یت ام عمروا''

''کیا تم نے زید کو دیکھا یا عمرو کو دیکھا؟''

متکلم کو اِس بات کا یقین تو ہے کہ اِن میں سے کسی ایک کو مخاطب نے دیکھا ہے لیکن وہ مخاطب سے یہ پوچھتا ہے کہ تم نے کس کو دیکھا ہے؟ اِس ''ام'' کو ''ام متصلہ'' کہتے ہیں۔یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ ایسا ''ام'' جو ھمزہ کے ساتھ بالکل مقابل واقع ہوا ہے یعنی ''المعادلة للھمزہ'' ہے۔

لیکن ''ام منقطعہ'' ھمزہ کے مقابلے میں نہیں آتا۔یہ ''ام منقطعہ'' بل کے معنی میں آتا ہے،لیکن یہ ھمزہ کے ساتھ آتا ہے۔

مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرآن مجید میں ارشاد ہے

''اَمْ حَسِبَ الَّذِیْنَ یَعْمَلُوْنَ السَّیِّاٰتِ اَنْ یَّسْبِقُوْنَا ط'' (العنکبوت۔۴)

Marfat.com

''کیا وہ لوگ جو برائیوں کا ارتکاب کرتے رہتے ہیں، ان کا یہ خیال ہے کہ وہ ہماری گرفت سے بچ جائیں گے۔'' یہاں ''ام حسب الذین'' کا مفہوم ''بل احسب الذین'' ہے۔

''ساء ما یحکمون''

''ان کا فیصلہ ایک بہت برا فیصلہ ہے''

دوسری جگہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''اَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهٖٓ اَوْلِيَآءَ فَاللّٰهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتٰى وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ''(الشوریٰ۔۹)

''کیا انہوں نے اللہ کے سوا اور سرپرست اپنے لئے مقرر کر لئے ہیں۔ پس اللہ غنی اور حمید ہے''

یہاں ''ام'' بل کے معنی میں ہے اور 'بل'' کے همزہ ہے۔ اور بل یہاں اضراب انتقالی کے لئے ہے۔ یعنی پہلے مقصد سے دوسرے مقصد کی طرف انتقال ہوا۔ یہاں همزہ استفہامِ انکاری کے لئے ہے بلکہ استفہام توبیخی کے لئے ہے۔

''اَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهٖٓ اَوْلِيَآءَ'' کیا ان لوگوں نے اللہ کے سوا اور سرپرست اپنے لئے بنا لئے ہیں۔ یعنی ان کے لئے یہ مناسب نہ تھا کہ وہ اللہ کے سوا اوروں کو اپنا سرپرست بناتے۔

''فَاللّٰهُ هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ'' یعنی ''ان ارادو ولیا بحق فا اللہ ہو الغنی الحمید فا اللہ ہوا لو لی الحمید'' اگر یہ لوگ چاہتے ہیں کسی حقیقی سرپرست کو تو اللہ تعالیٰ وہی سچا اور صحیح سرپرست ہے۔ وہی قابلِ تعریف ہے اور تمام صفاتِ کمالیہ اسی میں ہیں۔

Marfat.com

حروف جارہ

حرف ''ب'' (معانی)

''ب'' کا حقیقی معنی الصاق ہے۔ ''ایک چیز کا دوسری چیز سے ملصق ہونا''

الصاق حقیقی

مثلاً یہ کہا جائے۔ بہ داء ''فلاں شخص سے بیماری ملحق ہے اور فلاں شخص کی ذات کے ساتھ بیماری متصل ہے۔ اب یہ الصاق اور یہ اتصال بالکل حقیقی ہے۔ اسی شخص کی ذات اور اسی شخص کے جسم کے ساتھ بیماری کا وصف قائم ہے، چاہے وہ الصاق مجازی ہو۔

الصاق مجازی

مثلاً کہا جاتا ہے کہ مررت بزید ''میں زید کے ساتھ گزرا''

اس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ میرا گزرنا اور میرا مرور زید کی ذات کے ساتھ بالکل ہی متصل ہے، یہاں تک کہ میرا جسم زید کے جسم کے ساتھ بالکل ہی لگ گیا اور اس کے جسم کے ساتھ مس ہو گیا بلکہ مندرجہ بالا قول کا مفہوم یہ ہے کہ ایسے مقام سے گزرا جو زید کی ذات کے بالکل ہی قریب تھا، یعنی میں زید کے قریب سے گزرا۔ اسے الصاقِ مجازی کہتے ہیں۔

ملصق اور ملصق بہ

حرف ''ب'' کے متعدد معانی ہیں لیکن ان تمام معانی میں الصاق ''ب'' کے لئے معنی حقیقی ہے۔ الصاق دو چیزوں کا تقاضا کرتا ہے۔ ایک ملصق کا اور دوسرا ملصق بہ کا۔

ملصق بہ اصل چیز ہوتی ہے اور ملصق وہ چیز ہوتی ہے جو متصل یا ملصق ہو اور یہ تابع ہوتی ہے۔

جب ہم کہتے ہیں کہ ''بہ داء'' تو یہاں مرض ملصق ہے اور وہ شخص ملصق بہ ہے۔ بیماری وصف ہے اور وہ شخص ذات ہے۔

جب ہم کہتے ہیں ''مررت بزیدٍ'' یہاں مرور ملصق ہے اس لیے کہ یہ وصف ہے اور زید ملصق بہ ہے۔ قائل کی ذات اور یہ مرور زید کے ساتھ متعلق ہے۔ اسی لئے فقہا کا اس

Marfat.com

پر اتفاق ہے کہ حرف ''ب'' اثمان اور اعواض پر داخل ہوتا ہے۔ یعنی حرف ''ب'' عقود مالیہ میں اُس چیز پر داخل ہوتا ہے جو ثمن ہو اور جو عوض ہو۔ اِس لئے کہ عقود مالیہ میں ثمن اور عوض تبع ہے اور مبیعة اصل ہے۔ اِس لحاظ سے حرف ''ب'' اثمان اور اعواض پر داخل ہوتا ہے۔ اِسی لئے فقہا نے درجِ ذیل بات کہی۔

مسئلہ

اگر ایک شخص کہے کہ ''بعت منک کرا من الحنطة بهذا العبد'' ''میں نے تجھ پر گندم کا ایک خروار اِس غلام کے عوض بیچ دیا'' دوسرے نے کہا ''اشتریت منک کرا من الحنطة بهذا العبد'' ''میں نے تجھ سے گندم کا یہ خروار اِس غلام کے بدلے خرید لیا''

بیع سلم

فقہا اِس کو ''بیع سلم'' کہتے ہیں۔ اِس لیے کہ گندم کا خروار فی الحال موجود نہیں ہے اور خروار مؤجل ہے۔ غلام فی الحال موجود ہے اور یہاں حرف ''ب'' کا داخلہ غلام پر ہوا ہے۔ یہاں جو بیع ہوگئی ہے وہ ''بیع آجل بعاجل'' یعنی جو چیز مبیع ہے وہ مؤخر ہے اور جس چیز پر ''ب'' داخل ہے، وہ ثمن ہے، وہ غلام ہے اور فی الحال موجود ہے۔ یہ ہے ''بیع آجلٍ بعاجل'' یعنی جو چیز ثمن ہے وہ معجل ہے اور فی الحال موجود ہے اور جو چیز بیع ہے وہ مؤخر ہے۔ بیع آجل بعاجل ''بیع سلم'' کو کہتے ہیں۔

شرائط بیع سلم

فقہا کہتے ہیں کہ ''فیعتبر فیه شرائط السلم'' ''بیع سلم کی تمام شرائط کا وجود حاضر ہونا چاہیئے۔'' اگر بیع سلم کی تمام شرائط موجود ہوں تو یہ ''بیع صحیح'' ہوگی۔ اگر بیع سلم کی تمام شرائط موجود نہیں ہیں تو اِس بیع کے لئے بھی ہم صحت کا حکم نہیں دے سکتے۔ سلم کی بھی کئی شرائط ہیں۔

پہلی شرط یہ ہے جو چیز ثمن ہے وہ اسی مجلس عقد میں بائع کے قبضہ میں آنا

Marfat.com

چاہیئے۔مندرجہ بالا مثال میں غلام اِسی مجلس عقد میں مشتری، بائع کے سپرد کردے اور بائع اسے اپنی تحویل اور قبضہ میں لے لے۔دوسری شرط یہ ہے کہ تاریخ کا تعین ہو۔یہ بتادیا جائے کہ مدت کیا ہوگی؟ کس تاریخ کو گندم کا خروار سپرد کیا جائے گا؟ کس مقام پر دیا جائے گا اور اِس کا وزن کیا ہوگا؟ کس پیمانہ سے وزن کیا جائے گا؟ جو گندم دی جائے گی وہ ''ردی'' یا جید قسم کی گندم ہے؟ اگر یہ تمام شرائط موجود ہوں تو یہ بیع سلم صحیح ہوگی۔اگر ان شرائط میں سے کسی ایک کا وجود نہ ہوگا تو یہ بیع ختم ہو جائے گی۔اِس لئے کہ یہاں حرف ''ب'' عبد پر داخل ہے اور عبد بھی حاضر ہے۔اِسی بنا پر یہ بیع سلم ہے۔

بیع مطلق

اگر ایک شخص نے کہا ''**بعت منک ھذا العبد بکر من الحنطة**''

''میں نے تجھ پر یہ غلام کے ایک خروار کے بدلہ بیچ دیا''

یہاں حرف ''ب'' غلام پر داخل نہیں ہے بلکہ حرف ''ب'' کا تعلق کر من الحنطہ یعنی گندم کے ایک خروار سے پیدا ہو گیا ہے۔معلوم یہ ہوا کہ گندم کا خروار ثمن ہے اور غلام مبیع ہے۔غلام فی الحال موجود ہے۔یعنی جو مبیع ہے وہ فی الحال موجود ہے لیکن ثمن مؤخر ہے۔اب یہ بیع سلم نہیں بلکہ البیع المطلق ہے، جس طرح عام بیوع ہوتے ہیں۔اِس طرح عموماً ایک چیز کو مشتری اپنی تحویل میں لے لیتا ہے اور ثمن اور عوض بعد میں دے دیتا ہے۔تو اِس طرح یہ ''**فکان ھذا البیع بیعاً مطلقاً بثمن مئو جل**'' ہے۔اور اِس بیع کا ثمن موجل ہے۔یہ سارا فرق اِس لئے پڑا کہ حرف ''ب'' کے داخل ہونے سے اِس کا تعلق ہے۔دیکھنا یہ ہے کہ حرف ''ب'' کہاں داخل ہوا؟ مندرجہ بالا مفہوم حرف ''ب'' کا حقیقی اور لغوی مفہوم ہے۔

''ب'' بہ معنی قسم

کبھی کبھی حرف ''ب'' قسم کے معنی میں بھی آتا ہے۔حرف ''ب'' مطلقاً قسم کے معنی میں آتا ہے چاہے مقسم بہ ''جس چیز یا ذات کی قسم کھائی جائے'' اللہ تعالیٰ کی ذات ہو یا اللہ تعالیٰ کی کوئی صفت ہو، اسم ظاہر ہو یا اسم ضمیر ہو۔

مثلاً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ''**باللہ لا فعلن کذا**'' ''خدا کی قسم میں ایسا کام

Marfat.com

کروں گا'' یہ بھی کہا جا سکتا ہے ''بر ب الکعبۃ لا فعلن کذا'' ''رب کعبہ کی قسم کہ میں ایسا کام کروں گا''

''ب'' بہ معنی سبب

کبھی کبھی حرف ''ب'' کا استعمال ''سبب ہونا'' کے معنی میں آتا ہے۔ یعنی جو چیز مدخول ہے، جس پر ''ب'' داخل ہے، وہ چیز ایک حکم کے لئے سبب ہے۔

مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبٰتٍ اُحِلَّتْ لَهُمْ'' (النسآء۔۱۶۰)

''پس ظلم ہی کے سبب سے جو صادر ہوا تھا اُن لوگوں سے جو یہودی ہیں، ہم نے اُن پر تمام پاکیزہ چیزیں حرام قرار دے دیں جو اُن کے لئے پہلے حلال قرار دی گئی تھیں''

یہاں یہودیوں کا ظلم اور اُن کی سرکشی تحریم طیبات کے لئے سبب بنے۔ اور ''ب'' سبب پر داخل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے حکایت فرمائی۔ وہاں ارشاد ہوا

''يٰقَوْمِ اِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ اَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ''

(البقرہ۔۵۴)

''اے میری قوم تم نے اپنے اوپر ظلم کیا اِس سبب سے کہ تم نے بچھڑے کی پرستش کی۔''

یہاں بچھڑے کو خدا بنانا اور اُسکی پرستش کرنا ظلم کے لئے سبب واقع ہوا ہے اور حرف ''ب'' سبب پر داخل ہے۔

''ب'' بہ معنی مصاحبت

کبھی کبھی حرف ''ب'' مصاحبت یعنی معیت کے معنی میں آتا ہے۔ چونکہ عام طور پر ''ب'' عوض اور معاوضہ کے معنی میں آتا ہے اِس بنا پر فقہا کہتے ہیں۔

مسئلہ

اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا ''انت طالق بالف درھم ثلاثاً''

Marfat.com

''ایک ہزار درھم کے بدلہ میں تم پر تین طلاق واقع ہیں'' اور بیوی نے جواباً کہا کہ ''میں ایک ہزار کے ایک تہائی حصہ کو قبول کرتی ہوں، اِس صورت میں اپنے آپ کو ایک طلاق دیتے ہوئے'' بیوی نے یہ الفاظ کہے تھے اور پھر شوہر نے کہا ''**طلقی نفسک ثلاثاً بالف**'' ''اپنے آپ کو تین طلاق دے دو ایک ہزار کے بدلے'' بیوی نے کہا کہ ''**طلقت نفسی بواحدۃٍ**'' ''میں نے اپنے آپ کو ایک طلاق دے دی ہے''

مندرجہ بالا صورت میں حنفیہ اور تمام علماء کا اتفاق ہے کہ ایک طلاق کے بدلے میں اب اُس (بیوی) کے ذمہ ایک ہزار کا تہائی واجب ہو جائے گا۔ یعنی تین صد تینتیس درھم۔ اِس لئے کہ یہاں حرف ''ب'' عوض کے لئے ہے۔ ایک ہزار درھم تین طلاقوں کے بدلے میں ہیں۔

تین طلاقوں کے بدلے ایک ہزار درھم آ گئے۔ جب اُس عورت نے اپنے آپ کو ایک طلاق دے دی تو ایک طلاق کے بدلہ ایک ہزار کا ایک تہائی آ گیا۔ اِس لئے کہ قاعدہ یہ ہے۔ یعنی ''**العوض ینقسم علیٰ اجزاء المعوض**'' ''عوض اور ثمن، معوض کے اجزاء پر تقسیم ہوتے ہیں''

مثال کے طور پر اگر ہم ایک من گندم ایک سو روپے کے عوض لے لیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم نے بیس سیر پچاس روپے میں خریدی۔ اس طرح بقیہ بیس سیر بھی پچاس روپے میں خریدی۔ گویا عوض معوض کے اجزا پر تقسیم ہوتا ہے۔ جب تین طلاقوں کے بدلہ میں ایک ہزار روپے کا عوض ہے تو ایک طلاق کے بدلہ میں ایک ہزار کا ایک تہائی ہوگا۔

''فی'' حروف جار میں دوسرا حرف ہے

اس کا اصل مفہوم ''ظرفیت'' ہے۔ یعنی ''فی'' کا مدخول ظرف ہوتا ہے ماقبل کے لئے۔ اب ظرف عام ہے چاہے وہ ظرفِ زمان ہو یا ظرفِ مکان ہو۔

مثلاً اگر میں یہ کہوں کہ ''**جلست فی البیت**'' ''میں گھر میں بیٹھ گیا'' یہ گھر میرے لئے ظرفِ مکان ہے۔ اور اگر میں کہوں کہ ''**جلست الیوم**'' ''میں آج کے دن بیٹھ گیا'' تو ''آج کا دِن'' میرے جلوس اور بیٹھنے کے لئے ظرفِ زمان ہوگا۔ حرف ''فی'' کبھی زمان پر اور کبھی مکان پر داخل ہوتا ہے۔

Marfat.com

احکام

اگر حرف ''فی'' مکان پر داخل ہو جائے تو احکام درج ذیل ہوتے ہیں۔

مثلاً ایک شخص نے کہا اپنی بیوی سے ''**انت طالق فی الدار**'' ''تم پر گھر میں طلاق ہے'' اگر چہ عورت گھر میں موجود نہیں بلکہ گھر سے باہر ہے۔

مسئلہ

فقہاء اس مسئلہ میں لکھتے ہیں کہ یہ طلاق بالکل اسی وقت واقع ہو گئی کیونکہ ''**الطلاق اذا وقع وقع فی الا مکنۃ کلھا**'' ''طلاق جب واقع ہوتی ہے تو تمام مکانات میں واقع ہوتی ہے۔'' یعنی طلاق میں یہ صلاحیت نہیں کہ وہ کسی مکان سے معلق یا وابستہ ہو جائے اور نہ مکان میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ طلاق کے وقوع کے لئے شرط بن جائے۔ اس لئے کہ طلاق یا عتاق کے وجوب کے لئے شرط وہ چیز بن سکتی ہے جو بالفعل موجود نہیں ہے لیکن آگے چل کر اس کے وجود کا بھی احتمال ہو اور اُس کے عدمِ وجود کا بھی احتمال ہو۔

مسئلہ

مثلاً اگر ایک شخص یہ کہے کہ ''**ان دخلت دار فانت کذا**'' ''اگر تم گھر میں داخل ہو جائے پس تجھ پر طلاق ہے'' اگر چہ وہ گھر میں داخل نہیں ہے لیکن مستقبل میں یہ ہو سکتا ہے کہ وہ گھر میں داخل ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ گھر میں داخل نہ ہو، لیکن جہاں تک مکان کا تعلق ہے وہ تو بالفعل موجود ہے۔

فقہا کا ایک قاعدہ یہ بھی ہے ''**التعلیق بامر کائنٍ تنجیز**'' ''ایک ایسی چیز جو بالفعل موجود ہے اُس کے ساتھ اگر طلاق کو وابستہ کیا جائے تو وہ طلاق بھی بالفعل واقع ہو جائے گی''

مسئلہ

مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا ''**طلقی نفسک ان شئت**'' ''تم اپنے آپ کو طلاق دے دو اگر تمہاری مرضی ہو'' بیوی نے کہا ''**شئت ان کانت السماء**

Marfat.com

فوق الارض'' ''میری مرضی ہے اگر آسمان زمین سے اوپر ہے'' ظاہر بات ہے کہ آسمان زمین سے اوپر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ میری مرضی ہے اور طلاق مجھ پر واقع ہو گئی۔

مسئلہ

اگر ایک شخص یہ کہے ''ان کانت السماء فوق الارض فانت کذا'' ''اگر آسمان زمین سے اوپر ہے تو تجھ پر طلاق ہے'' اس صورت میں فوراً طلاق بالفعل واقع ہو گی۔ مکان تو بالفعل موجود ہے۔ مکان کے ساتھ طلاق وابستہ نہیں ہو سکتی اور اس کے ساتھ معلق بھی نہیں ہو سکتی۔ وہ طلاق بالفعل واقع ہو گئی۔

اگر حرف ''فی'' کا داخلہ فعل پر ہو، یعنی زمان اور مکان دونوں پر ''فی'' داخل نہ ہو تو یہ ''فی'' اس مقام پر ''مع'' کے معنی میں آتا ہے۔

مسئلہ

مثلاً ایک شخص یہ کہے اپنی بیوی سے کہ ''انت طالق فی دخولک الدار'' ''تم پر طلاق ہے فعل دخول کے ساتھ ساتھ'' یعنی تم دار میں داخل ہو تو اسی کے ساتھ ساتھ تم پر طلاق واقع ہو جائے۔ یہاں ''فی'' مع کے معنی میں ہو گا اور اس کا مفہوم ''شرط'' کا ہو گا۔ گویا دار میں داخل ہونے سے پہلے طلاق واقع نہیں ہو گی۔ بلکہ دار میں داخل ہونے کے ساتھ ساتھ طلاق واقع ہو جائے گی۔

''فی'' بہ معنی مَعَ

کبھی کبھی حرف ''ف'' مَعَ کے معنی میں آتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی'' ''اے نفسِ مطمئنہ! پس تم داخل ہو جاؤ میرے بندوں کے ساتھ جنت میں'' یہاں ''فی'' بہ معنی مَعَ ہے۔ اگر ''فی'' مکان پر داخل ہو تو وہاں فوری طور پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر ''فی'' داخل ہو کسی فعل یا کسی مصدر پر تو طلاق معلق ہو جائے گی، اس وقت تک جب تک وہ فعل واقع نہیں ہوتا۔

Marfat.com

''في'' کا دخول ظرف زمان پر

اگر ''في'' داخل ہو ظرف زمان پر تو دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں ایک صورت یہ ہے کہ ''في'' موجود ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ حرف ''في'' موجود نہ ہو بلکہ مقدر رہو۔ اب ''في'' کے تذکرہ اور ''في'' کے حذف کرنے میں کیا فرق واقع ہوتا ہے؟

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فرق واقع ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر ''في'' کا تذکرہ ہو جائے تو اصولی لحاظ سے زمان تبدیل ہو جائے گا ظرف میں۔

مسئلہ

مثلاً ایک شخص یہ کہے کہ ''نمت في يوم'' ''میں آج کے دن میں سو گیا'' اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر قائل دن میں ایک گھنٹہ بھی سویا تو وہ مندرجہ بالا قول کہہ سکتا ہے۔ لیکن اگر صورت دوسری ہے یعنی ''في'' کا تذکرہ نہیں ہوا اور ''في'' موجود نہیں تو قائل نے یہ کہا ہوگا کہ ''نمت اليوم'' ''میں آج کے دن سو گیا'' اس صورت میں قائل کے لئے ضروری ہے کہ وہ صبح صادق کے طلوع سے شام تک مسلسل سوتا رہے۔

جہاں حرف ''في'' کا تذکرہ ہو وہاں اصولیین کی اصطلاح میں زمان ظرف ہو جاتا ہے یعنی اس زمان میں وہ فعل بھی واقع ہو جاتا ہے اور وہ زمان اس فعل سے زائد بھی ہوتا ہے۔ لیکن جہاں ''في'' کو حذف کر دیا جاتا ہے وہاں اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ یہ زمانہ اس فعل کے لئے معیار ہے یعنی اس فعل نے اس زمانہ کے تمام اجزاء کو اپنے احاطہ میں لے لیا ہے۔

مسئلہ

اگر ایک شخص یہ کہے ''تكلمت في اليوم'' ''آج کے دن میں میں نے باتیں کیں'' اب اگر اس نے آج کے دن میں ایک گھنٹہ بھی باتیں کیں تو وہ ''تكلمت في اليوم'' کہہ سکتا ہے، لیکن اگر وہ ''تكلمت اليوم'' کہے یعنی ''في'' کو حذف کر دے تو قائل کے لئے ضروری ہے کہ اس نے صبح سے شام مسلسل باتیں کی ہوں اور بولتا رہا ہو۔ اگر باتوں میں تسلسل نہ رہے تو وہ ''في'' کو حذف نہیں کر سکتا۔

Marfat.com

مسئلہ

صاحبینؒ کے نزدیک ''فی'' کا تذکرہ اور ''فی'' کا حذف کرنا برابر ہیں۔اُن کے نزدیک تکلمت الیوم اور تکلمت فی الیوم برابر ہیں۔اِسی طرح اُن کے نزدیک نمت الیوم اور نمت فی الیوم برابر ہیں۔اور ان کا مفہوم یہ ہے کہ مَیں نے دِن میں باتیں کیں اور میں دن میں سویا۔چاہے ایک گھنٹہ باتیں کی ہوں یا سویا ہو یا پورا دِن اُس نے باتیں کی ہوں یا پورا دِن سویا ہو۔

صاحبینؒ کے نزدیک ''فی'' کے ذکر کرنے اور ''فی'' کو حذف کرنے سے کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا۔

مسئلہ۔اختلاف کا اثر

اَب اِس اختلاف کا اثر ایک اور مسئلہ میں ظاہر ہوتا ہے۔اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا ''انت طالق غداً'' ''تجھے کل طلاق ہے'' یہاں حرف ''فی'' کو حذف کیا گیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مندرجہ بالا صورت میں اگلے دن صبح کے بالکل پہلے ہی جزو میں طلاق واقع ہو جائے گی۔اِدھر صبح صادق کا طلوع ہوا، اُدھر طلاق واقع ہوگئی۔اس لئے کہ یہاں حرف ''فی'' موجود نہیں ہے تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ قائل نے کل کے پورے دِن میں بیوی کو طلاق سے موصوف کیا ہے۔اور کل کے پورے دِن میں اُس کی بیوی طلاق سے موصوف اُس وقت ہوگی جب کہ صبح سے لے کر شام تک کے تمام اجزا میں طلاق اُس کے لئے ثابت ہو۔اور تمام اجزاء میں حکم طلاق اُس وقت ثابت ہوگا جب کہ پہلے ہی جزو میں طلاق واقع ہو جائے۔اِسی بنا پر امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جزوِ اول (صبحِ صادق) میں طلاق واقع ہوگی۔

یہاں اگر یہ شخص یہ کہے کہ میری مراد یہ تھی کہ عصر کے وقت طلاق واقع ہو جائے تو اِس نیت میں قائل کو سچا نہیں سمجھا جائے گا۔اِس لئے کہ یہاں حرف ''فی'' کا تذکرہ نہیں ہوا۔اَب غداً (کل) کا لفظ طلاق کے لئے معیار ہے۔اور معیاریت کا تقاضا یہ ہے کہ صبح سے لے کر شام تک اِس غداً (کل) کے تمام اجزا میں طلاق واقع ہو اور تمام اجزا میں اُس وقت طلاق واقع ہو سکتی ہے جب کہ پہلے جزو ہی میں واقع ہو۔

Marfat.com

مسئلہ

لیکن اگر ایک شخص یہ کہے کہ ''انت طالق فی غدٍ'' ''تم پر کل کے دِن میں طلاق ہے'' یہاں حرف ''فی'' استعمال ہوا ہے۔ اگرچہ حکم کے مطابق تو یہ ہے کہ طلاق کل کے دِن کے جزوِاول (صبح صادق) میں واقع ہو جائے گی۔ اِس لئے کہ اُس شخص نے ''انت طالق فی غدٍ'' کہا۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ کل دِن کے کسی جزو میں طلاق واقع ہو۔ اَب جب تک قائل نے کل دِن کے کسی جزو کی نیت نہیں کی، اُس وقت تک کل کے دِن کا جزوِاول قابلِ ترجیح ہے اور اِس میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ لیکن اگر قائل یہ کہے کہ اُس کی نیت عصر کی تھی تو پھر عصر کے وقت طلاق واقع ہو جائے گی۔ قائل کو اِس نیت میں سچا تصور کیا جائے گا۔ لیکن

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مندرجہ بالا دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ گویا ''انت طالق غداً'' اور'' انت طالق فی غدٍ'' میں کوئی فرق نہیں ہے۔ دونوں صورتوں میں کل کے جزوِاول میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ ''فی'' کے ذکر کرنے سے یا ''فی'' کا ذکر نہ کرنے سے اِس میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔

فی بہ معنی علیٰ

کبھی کبھی حرف ''فی'' علیٰ کے معنی میں آتا ہے۔

مثلاً جس وقت جادوگروں نے اللہ تعالیٰ کے حضور سجدہ کیا اور وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی رسالت اور نبوت پر ایمان لے آئے تو فرعون نے کہا۔ امنتم له قبل ان اذن لکم ''کیا تم ایمان لا چکے حضرت موسیٰ پر قبل اِس کے کہ مَیں تمہیں باقاعدہ اجازت دیتا'' مجھ سے تم نے پوچھا تک نہیں اور میری باقاعدہ اجازت کے بغیر ہی تم ایمان لے آئے۔

اِنَّهٗ لَكَبِيْرُكُمُ الَّذِيْ عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ۔ ''اور یہی تمہارا بڑا اُستاد تھا اور اِسی نے تو تمہیں جادوگری کی تعلیم دی''

''فَلَاُقَطِّعَنَّ اَيْدِيَكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ مِّنْ خِلَافٍ وَّ لَاُصَلِّبَنَّكُمْ فِيْ جُذُوْعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ اَيُّنَا اَشَدُّ عَذَابًا وَّاَبْقٰى'' (طٰہٰ-۷۱)

Marfat.com

''البتہ میں تمہارے ہاتھوں اور پیروں کو مخالف جانب سے کاٹ دوں گا۔ (یعنی تمہارے دائیں ہاتھ اور بائیں پیر کو یا بائیں ہاتھ اور دائیں پیر کو) اور میں تمہیں کھجوروں کے تنوں پر (علیٰ جذوعِ النخل) پھانسی دے دوں گا۔ اور تمہیں عنقریب یہ بات لازماً معلوم ہو جائے گی کہ ہم میں سے (خدا اور فرعون میں سے) کون عذاب کے لحاظ سے سخت ہے۔ اور کس کا عذاب زیادہ دیرپا ہے۔''

تو انہوں نے جواب میں کہا کہ ''فَاقْضِ مَآ اَنْتَ قَاضٍ'' ''جو کچھ تم فیصلہ کرتے ہو کر لو'' ہم باز آنے والے نہیں ہیں۔ ''اِنَّمَا تَقْضِیْ هٰذِهِ الْحَیٰوةَ الدُّنْیَا'' ''اور تیرا جو فیصلہ ہے اُس کا تعلق تو اِسی دنیا کی زندگی کے ساتھ ہے'' آخرت کے عالم میں تمہارا کوئی فیصلہ نافذ نہیں ہو سکتا۔ (طٰہٰ۔ ۷۲)

یہاں ''فی'' کا حرف ''علیٰ'' کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کبھی کبھی جب حرف ''فی'' مصدر پر داخل ہوتا ہے تو مَعَ کے معنی میں آتا ہے۔ ''انت طالق فی دخولک الدار'' سے مراد ''انت طالق مع دخولک الدار'' ہوتا ہے۔

اور قرآن مجید کی آیت ''فَادْخُلِیْ فِیْ عِبَادِیْ وَادْخُلِیْ جَنَّتِیْ'' (الفجر۔ ۳۰)

میں بھی حرف ''فی'' مَعَ کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

حرف جارہ ''علیٰ''

حروف جارہ میں ''علیٰ'' تیسرا حرف ہے۔

حرف ''علیٰ'' اِستعلاء کے معنی میں آتا ہے۔ یعنی ایک چیز کا دوسری چیز کے اُوپر ہو جانا۔ ایک چیز کا دوسری چیز سے بلند ہو جانا۔

استعلائے حسّی (پہلی قسم)

ایک شخص کہتا ہے۔ ''زید علی السقف''

''زید چھت پر ہے'' اس کا مطلب یہ ہے کہ زید اوپر ہے اور چھت اس کے نیچے

Marfat.com

ہے۔ اسے استعلائے حسی کہتے ہیں۔ گویا ہم مشاہدہ کر سکتے ہیں اور معلوم کر سکتے ہیں کہ زید چھت کے اوپر ہے۔

استعلائے حکمی (دوسری قسم)

اس کی دوسری قسم استعلائے حکمی ہے۔

مثلاً ایک شخص نے کہا کہ ''**علیه دینی**'' ''فلاں شخص پر میرا قرضہ ہے''

یہ قرضہ یا دَین ایسی محسوس چیز نہیں ہے کہ ایک شخص اس کا مشاہدہ کر لے اور یہ معلوم کر لے کہ یہ قرض مقروض کے اوپر ہے اور وہ شخص قرض کے بوجھ تلے نیچے دبا ہوا ہے۔ بلکہ ہم عقلاً یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ قرض اِس کے ذمہ واجب ہے اور وہ اِس قرض کے بوجھ تلے دبا ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''**ان اللہ علیٰ کل شئی قدیر**'' ''بے شک اللہ ہر ایک چیز پر قادر ہے'' اللہ تعالیٰ کی قدرت ایک ایسی چیز نہیں جس کو ہم مشاہدے کے ذریعے دیکھ سکیں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت اُوپر ہے اور دوسری تمام چیزیں اللہ تعالیٰ کی قدرت کے نیچے ہیں لیکن ہم عقلاً یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت غالب ہے اور تمام کائنات اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت مغلوب کی حیثیت رکھتی ہے۔ جس طرح اوپر والا نیچے والے پر غالب ہوتا ہے، اِسی طرح اللہ تعالیٰ کی قدرت غالب ہے اور کائنات کی ایک ایک چیز اُس کی قدرت کے ماتحت ہے اور مغلوب کی حیثیت رکھتی ہے۔

مسئلہ

کہا جاتا ہے کہ ''**علیٰ للالزام**'' ''علیٰ الزام کے لئے ہے'' اِسی لئے اگر ایک شخص یہ کہے ''**لزید علی الف**'' ''میرے اوپر زید کے ہزار روپے ہیں'' وہ قرض کا اقرار کر رہا ہے اور یہ کہہ رہا ہے کہ میرے اوپر زید کے ایک ہزار روپے بطور قرض اور بطور دَین کے ہیں۔ لیکن اگر وہ یہ کہے کہ ''**لزید عندی الف درھم**'' ''میرے پاس زید کے ایک ہزار روپے ہیں''۔ یہ قرض کا اقرار نہیں بلکہ امانت کا اقرار ہے۔

اگر وہ یہ کہے کہ ''**لزیدِ الی الف درھم**'' ''زید کے لئے میری جانب ایک ہزار روپے ہیں''

Marfat.com

تو اس میں قرض کا احتمال بھی ہے اور امانت کا احتمال بھی ہے۔ الا یہ کہ قائل خود کوئی مفہوم متعین کرے۔

فائدہ

اب فائدہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کہا "**لزید علی الف درھم**" اور اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ وہ ایک ہزار تو مجھ سے خرچ ہو گئے، ہلاک ہو گئے، کسی نے مجھ سے چرا لئے یا ایک ہزار روپے کے نوٹ تھے جو جل گئے تو اس صورت میں اقرار کرنے والے پر لازم ہے کہ وہ ایک ہزار روپے زید کو دے گا۔ اس لئے کہ یہاں سوال امانت کا نہیں بلکہ قرض کا ہے اور قرض لازماً واجب الادا ہوتا ہے۔ چاہے اس نے یہ رقم خود خرچ کی ہو یا کسی نے چرائی ہو یا وہ ایک ہزار روپے اس کے پاس پڑے ہوں۔

لیکن اگر وہ یہ کہے کہ "**لفلان عندی الف درھم**" "فلاں شخص کے لئے میرے پاس ایک ہزار درھم ہیں" تو یہ رقم اُس کے پاس امانت ہے۔ اَب اگر جان بوجھ کر ضائع کئے ہیں یا خود خرچ کئے ہیں، تو

اس صورت میں اُس پر ایک ہزار درھم لازماً واجب الادا ہیں۔ اِس لئے کہ امانت میں امین اگر خیانت کرے، جان بوجھ کر امانت کو خرچ کر دے تو اس پر "ضمان" لازم ہے۔ لیکن اگر وہ یہ کہے کہ ایک ہزار درھم کے نوٹ تھے جو جل گئے یا کسی نے چرا لئے تو اِس صورت میں اُس پر ضمان لازم نہیں ہوگا۔ مندرجہ بالا دو اقوال سے قرض اور امانت کا فرق واضح ہوا اور دونوں کے الگ الگ قانونی تقاضے واضح ہوئے۔

"علیٰ" برائے شرط

کبھی کبھی حرف "علیٰ" شرط کے لئے آتا ہے۔ مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا ہے۔ "**يَآ اَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا جَآءَكَ الْمُؤْمِنٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلٰٓى اَنْ لَّا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا**" (**الممتحنة۔۱۲**)

"اے نبی جب تیرے پاس مسلمان عورتیں آجائیں اس حالت میں کہ انہوں نے ہجرت کی ہو اور وہ تمہارے ہاتھ پر بیعت کرنا چاہتی ہوں تو اُن کے ساتھ بیعت کر لو اس شرط پر کہ

Marfat.com

اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں" اور وہ اپنی اولاد کو قتل نہیں کریں گی، وہ زنا نہیں کریں گی اور چوری نہیں کریں گی۔ اِس آیت میں اِس قسم کی اور شرائط ہیں۔ یہاں "علیٰ" بہ معنی شرط آیا ہے، یعنی "فبا یعهن بشرطٍ ان لا یشرکن باللہ شیئا"

مسئلہ

اسی بنا پر اِس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ "طلقی نفسک ثلاثاً علیٰ الفٍ" "تم اپنے آپ کو تین طلاقیں دے دو ایک ہزار روپے کے اوپر" یہاں "علیٰ" کا حرف "الف" کے اوپر آیا ہے۔ اَب اُس عورت نے اپنے اوپر ایک طلاق واقع کر دی۔ کیا وہ ایک طلاق واقع ہو گی یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ ایک طلاق واقع نہیں ہوتی اور نہ عورت پر کوئی چیز لازم ہے۔ امام کے نزدیک صورت یہ نہیں بلکہ اصل صورت یہ ہے کہ عورت نے اپنے خاوند سے مطالبہ کیا کہ "طلقنی ثلاثاً علیٰ الفٍ" "مجھے تین طلاقیں دے دو ایک ہزار روپے پر"

خاوند نے ایک طلاق دے دی۔ اور کہا "طلقتک واحدۃ" اِب یہاں سوال یہ ہے کہ ایک طلاق جو واقع ہے یہ طلاقِ بائن ہے یا طلاقِ رجعی؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ یہ طلاق مفت میں واقع ہو گی یا طلاق کے بدلے میں عورت پر بھی کچھ لازم ہے؟

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عورت پر کچھ بھی لازم نہیں ہے اِس لئے کہ "علیٰ" تو شرط کے لئے ہے۔ عورت نے ایک ہزار اپنے ذمہ مان لئے تھے اِس شرط کے ساتھ کہ اُسے تین طلاقیں مل جاتیں۔ جب اُس پر تین طلاقیں واقع نہیں ہوئیں تو یہاں شرط بتمامہٖ موجود نہیں۔ اِس لئے ایک ہزار روپے میں سے ایک روپیہ بھی واجب نہیں ہے۔ اب یہاں ہم یہ نہیں کر سکتے کہ شرط کے اجزاء کو مشروط کے اجزاء پر تقسیم کر دیں۔ یہ بات اپنی جگہ بالکل صحیح اور درست ہے کہ "اجزاء العوض ینقسم علیٰ اجزاء المعوض" "کہ عوض کے اجزا معوض کے اجزا پر تقسیم ہوتے ہیں" لیکن شرط کے اجزاء مشروط کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتے۔

مسئلہ

مثال کے طور پر عصر کی نماز کی رکعتیں چار ہیں۔ ایک شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں آدھا

Marfat.com

وضو کرتا ہوں یعنی چہرہ اور ہاتھ دھو لیے ہیں، سر کے مسح کو اور پیروں کو دھونا چھوڑ دیا ہے۔ اِس لئے میں پوری نماز کی بجائے آدھی نماز یعنی دو رکعت پڑھتا ہوں۔ ایسی صورت میں وہ ایک رکعت بھی نہیں پڑھ سکتا۔ اس مثال سے یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ عوض کے اجزاء اگرچہ معوض پر تقسیم ہوتے ہیں لیکن شرط کے اجزاء مشروط پر تقسیم نہیں ہوتے۔

اِسی اصول کے تحت مذکورہ عورت پر ایک پیسہ بھی ادا کرنا لازم نہیں آئے گا۔ اِس شخص نے اپنی طرف سے طلاق دے دی ہے۔ جب اُس نے اپنی طرف سے طلاق دے دی ہے تو یہ طلاق ''رجعی'' ہے۔ گویا عورت کے ذمہ کوئی چیز ادا کرنا نہیں ہے اور دوسری طرف طلاقِ رجعی ہے۔

بخلاف مذکورہ صورت اگر عورت نے اپنے خاوند کو کہا ''**طلقنی ثلاثاً بالف**'' ''مجھے تین طلاق دے دو ایک ہزار روپے کے بدلہ میں'' اور اُس خاوند نے کہا ''**طلقتک بواحدۃٍ**'' ''میں نے تمہیں ایک طلاق دے دی'' یہاں یہ ایک طلاق ایک ہزار کے تہائی کے بدلہ واقع ہو جائے گی۔ یعنی تین صد تینتیس روپے کے بدلہ میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ اِس لئے کہ یہاں حرف ''ب'' استعمال ہوا اور حرف ''ب'' عوض کے لئے ہے۔ عوض کے اجزاء معوض پر تقسیم ہوتے ہیں۔ جب تین طلاقوں کے بدلہ میں رقم ایک ہزار روپے ہے تو ایک طلاق کے بدلہ میں ایک ہزار کا ایک تہائی بنتا ہے۔ اور یہ طلاق ''طلاقِ بائن'' ہو گی۔ اِس لئے کہ عورت اپنے مال کو اس لئے صرف نہیں کرتی کہ اس کے بعد پھر بھی شوہر کو حقِ رجوع باقی رہے۔ وہ یہ چاہتی ہے کہ اُسے اپنے بدن پر بالکل پورا پورا اختیار ہو۔ اور خاوند کا تعلق اس کے ساتھ نہ رہے۔ پورا اختیار اُس عورت کو اُس وقت حاصل ہو سکتا ہے جب ہم یہ کہیں کہ نکاح کا رشتہ ختم ہو گیا اور نکاح کا رشتہ طلاقِ بائن کے ذریعے ختم ہو سکتا ہے۔

مسئلہ

صاحبینؒ کہتے ہیں کہ اگر عورت یہ کہے ''**طلقنی ثلاثاً بالفٍ**'' یا ''**طلقنی ثلاثاً علی الفٍ**'' یا خاوند کہے کہ ''**طلقتک بواحدۃٍ**'' اِن دونوں صورتوں میں طلاقِ بائن واقع ہو گی اور عورت پر ایک تہائی رقم ادا کرنا لازمی ہو گا۔ یعنی ایک ہزار میں ایک تہائی

Marfat.com

رقم وہ دے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ حرف ''علیٰ'' اور حرف ''ب'' میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یعنی جس طرح ''علیٰ'' کا حرف عوض کے لئے آتا ہے اسی طرح ''ب'' کا حرف بھی عوض کے لئے ہے۔

استدلال

اُن کا استدلال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی مزدور سے کہا ''**احمل ھٰذا الطعام علیٰ درھم**'' ''اِس طعام کو لے جاؤ یہاں سے وہاں تک ایک روپے پر'' یعنی مَیں تمہیں ایک روپیہ دوں گا۔ تم یہ ایک من گندم جو مَیں نے خریدی ہے یہاں سے وہاں تک پہنچا دو۔ یا مزدور سے کسی نے یہ کہا کہ ''**احمل ھٰذا الطعام من کذا الیٰ کذا بدرھم**'' ''یہ طعام یہاں سے وہاں تک ایک درھم کے بدلہ میں لے جاؤ'' مندرجہ بالا اقوال میں ''علیٰ'' اور ''ب'' استعمال ہوئے۔ اَب مزدور نے نصف مسافت طے کی تو مزدور نے وزن ایک طرف رکھ دیا اور کہا کہ مَیں نہیں لے جاتا۔

صاحبینؒ کہتے ہیں کہ یہاں امام ابو حنیفہؒ اور ہم سب کا اتفاق ہے کہ اُس کے لئے روپے کا آدھا حصہ لازم ہو گیا۔ کیونکہ اُس نے نصف مسافت طے کرا دی ہے۔

جس طرح آپ یہاں ''علیٰ'' اور ''ب'' کا ایک ہی معنی دیکھتے ہیں تو طلاق کے مسئلہ میں بھی ''علیٰ'' اور ''ب'' کا ایک ہی معنی ہونا چاہیئے۔

لیکن امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ مزدور کو خطاب کرتے ہوئے کہا گیا تھا کہ تم اِس طعام کو لے جاؤ ایک روپیہ پر یا ایک روپیہ کے بدلہ میں۔ یہ صورت اجارہ کی تھی اور اجارہ میں عوض لازم ہے۔ اِس لئے ہم مجبور ہیں کہ ''علیٰ'' کو ''ب'' کے معنی میں لے لیں اور ہم یہ کہیں کہ حرف ''ب'' بھی عوض کے معنی میں ہے اور علیٰ بھی عوض کے معنی میں ہے۔ لیکن یہاں تو طلاق کا تذکرہ ہے اور طلاق میں عوض لازم نہیں ہے، طلاق بغیر عوض کے بھی ہو سکتی ہے اور عوض کے ساتھ بھی ہو سکتی ہے۔ اب جب تک عوض کے معنی پر تصریح نہ ہو، اُس وقت تک ہم عوض کے معنی کو معتبر قرار نہیں دے سکتے۔ اور عوض کے معنی پر تصریح اُس وقت ہوگی جب حرف ''ب'' آئے گا۔ لیکن ''علیٰ'' عوض کے لئے نہیں، ''علیٰ'' تو شرط کے لئے ہے اور شرط کے جو اجزاء ہیں وہ مشروط پر تقسیم نہیں ہوتے۔

Marfat.com

حرف جارہ ''الیٰ''

حروف جارہ میں ''الیٰ'' چوتھا حرف ہے۔

حرف ''الیٰ'' کے متعلق اس میں اتفاق ہے کہ ''الیٰ'' حکمِ سابق کی انتہا کے لئے ہوتا ہے یعنی ''الیٰ'' سے پہلے جو حکم ہے اُس کی انتہا ''الیٰ'' کے ذریعے سے ہوتی ہے۔

مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیْلِ'' (البقرہ۔۱۸۷)

''پس تم روزے کو مکمل کرلو رات تک''

اس سے معلوم ہوا کہ روزے کے حکم کی انتہا رات پر ہوگی یعنی رات کا داخل ہونا اور رات کا موجود ہونا، یہ روزے کے لئے بالکل انتہا ہے اور اس پر روزہ ختم ہوگا۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ وَاَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ'' (المائدہ۔۶)

''تم اپنے چہروں اور ہاتھوں کو دھولو کہنیوں تک'' گویا کہنیاں اس فریضہ کے لئے بالکل انتہا ہیں۔ ہاتھ دھونے کا فریضہ کہنیوں پر بالکل ختم ہوتا ہے۔ مندرجہ بالا بات تو شک وشبہ سے بالاتر ہے۔

سوال

لیکن یہاں سوال یہ ہے کہ بجائے خود وہ چیز جو ''الیٰ'' کا مدخول ہے جسے ہم غایۃ کہتے ہیں، وہ غایہ حکم مغیہ میں داخل ہے یا غایۃ حکم مغیہ سے خارج ہے؟

امام زفرؒ اس سلسلہ میں یہ فرماتے ہیں کہ مطلقاً غایہ حکم مغیہ سے خارج ہوتا ہے۔ اُن کے نزدیک وضو میں کہنیوں کا دھونا فرض نہیں ہے اور وضو میں ٹخنوں کا دھونا بھی فرض نہیں ہے۔ ٹخنوں تک پیروں کو دھونا اور کہنیوں تک ہاتھوں کو دھونا فرض ہے۔ کہنیاں اور ٹخنے بجائے خود فریضہ غسل سے خارج ہیں۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ غایۃ، مطلقاً حکمِ مغیہ میں داخل ہے۔ لیکن اس میں صحیح بات یہ ہے کہ کبھی غایۃ حکم مغیہ میں داخل ہوتا ہے اور کبھی غایہ حکمِ مغیہ سے خارج ہوتا ہے۔

Marfat.com

قاعدہ

اِس سلسلہ میں قاعدہ یہ بتاتے ہیں کہ ہم کلام کے بالکل پہلے حصہ کو دیکھیں گے، اگر اِس میں ''الیٰ'' سے پہلے کا لفظ غایہ کو بھی شامل ہے اور غایہ کے ماوراء کو بھی شامل ہے تو وہاں ہم یہ کہیں گے کہ ''الیٰ'' کا مقصد اور غایہ کے تذکرہ کا مقصد یہ ہے کہ غایہ کے ماوراء ساقط ہو جائیں، لیکن غایہ بجائے خود حکم مغیہ میں داخل رہ جائے گا۔ مثلاً یہاں اللہ تعالیٰ کا ارشاد یہ ہے کہ ''**ایدیکم الی المرافق**''۔ یہاں ''الیٰ'' سے پہلے ''ایدی'' کا لفظ آیا ہے اور ''ایدی'' ''ید'' کی جمع ہے۔ لغت میں انگلیوں سے لے کر بغل تک کا حصہ سب ہاتھ کہلاتا ہے۔ گویا ''ید'' کے مفہوم میں غایہ بھی داخل ہے۔ کہنیاں اور غایہ سے ماوراء بغل تک یہ سارے کا سارا حصہ ''ایدی'' کے عموم میں داخل ہے۔ یہاں ''الیٰ'' کا مقصود یہ ہے کہ کہنیوں سے ماوراء حصہ فریضۂ غسل سے خارج ہو جائے لیکن بجائے خود کہنیاں فریضۂ غسل میں داخل رہیں۔

مسئلہ

اِسی طرح ''رِجل'' کا مسئلہ ہے۔ ''ارجلکم'' جمع ہے ''رجل'' کی اور ''رجل'' کا اطلاق پیروں کی انگلیوں سے ران کی بنیاد تک کے حصہ پر ہوتا ہے۔ یہاں ''اِلیٰ'' کے تذکرے کا مقصود یہ ہے کہ کعبین سے اوپر کا حصہ فریضۂ غسل سے خارج ہے۔ لیکن ٹخنے بجائے خود فریضۂ غسل میں داخل ہیں۔

غایۂ اِسقاط

اِسی بنا پر اسے غایہ اسقاط کہتے ہیں اور غایہ اسقاط کا مقصود یہ ہے کہ ماوراء غایہ ساقط ہے۔ اور غایہ بجائے خود حکم ماقبلہ میں داخل ہے۔ گویا ٹخنوں اور کہنیوں کا دھونا بھی فرض ہے۔

بعض لوگ اِس کی توجیہ یہ بھی کرتے ہیں کہ چلیئے ہم تسلیم کرتے ہیں کہ غایہ حکم مغیہ سے خارج ہے لیکن وہ کہتے ہیں کہ مغیہ ہے کیا؟

مغیہ غسل نہیں ہے بلکہ اسقاط ہے تو اِس عبارت کی تقدیر یہی ہے۔

''**فاغسلو ایدیکم حال کونکم مسقطین الغسل من**

Marfat.com

اصول الابط الی المرافق''

''تم دھولو اپنے ہاتھوں کو اس حالت میں کہ تم غسل کو ساقط کرنے والے ہو بغل سے کہنیوں تک''

یہاں الی المرافق کا تعلق مسقطین سے ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مرافق حکمِ اسقاط میں داخل نہیں ہے۔ جب مرافق حکمِ اسقاط میں داخل نہیں ہیں تو معلوم ہوا کہ حکمِ غسل میں داخل ہیں۔

اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ ''فاغسلو ارجلکم حال کونکم مسقطین الغسل من اصول الفخذ الی الکعبین''

''اپنے پاؤں کو دھوؤ اس حالت میں کہ تم اس فریضہ غسل کو ساقط کرنے والے ہو رانوں کے اصول سے لے کر ٹخنوں تک''

تو ٹخنے اسقاطِ غسل سے خارج ہیں لیکن فریضۂ غسل میں داخل ہیں۔ اگرچہ جس چیز کا تذکرہ حرف ''الی'' سے پہلے ہوتا ہے وہ چیز بذاتِ خود غایۃ اور ماوراءِ غایۃ کو شامل نہیں ہوتی۔

مدِّ حکم

وہاں غایہ کے تذکرہ سے مدِّ حکم مقصود ہوتا ہے۔ یعنی اس حکم کو اس غایہ تک کھینچنا ہوتا ہے۔ لیکن غایہ بجائے خود حکمِ مغیّہ سے خارج ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے ''ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیۡلِ'' (البقرہ ۱۸۷)

''پھر تم روزہ مکمل کرلو رات تک''

اب ''الی'' سے پہلے صوم کا لفظ آیا ہے۔ صوم کا مفہوم لغتِ عربی میں ''الامساک'' ہے۔ یعنی کھانے پینے سے اپنے آپ کو روک لینا۔

اگر ایک شخص ایک ساعت بھی اپنے آپ کو کھانے پینے سے روک لے تو لغت کے اعتبار سے کہا جا سکتا ہے کہ فلاں شخص نے روزہ رکھا اور اس شخص پر صائم کا اطلاق ہوگا۔ اسی بناء پر کہا جاتا ہے اگر ایک شخص نے قسم کھائی کہ ''لا اصوم'' یعنی ''میں روزہ نہیں رکھوں گا'' اس صورت میں اگر وہ صبح صادق کے طلوع سے ایک گھنٹہ تک اپنے آپ کو کھانے پینے سے روکے

Marfat.com

رکھے تو بس وہ حانث ہو گیا۔ معلوم ہوا کہ لفظ صوم بجائے خود ''رات'' کو شامل نہیں ہے۔ یہاں حرف ''الیٰ'' مدِ حکم کے لئے ہے۔ گویا صوم کے حکم کو رات تک کھینچ لیا گیا، لیکن رات بجائے خود صوم کے حکم سے خارج ہے۔

وہ یہ کہتے ہیں کہ غایۃ کبھی کبھی مدِ حکم کے لئے ہوتا ہے اور کبھی کبھی وہ غایۃ اسقاط ہوتا ہے۔ اس سے مقصود ہوتا ہے اسقاطِ ماوراء اور اس کے لئے قاعدہ مندرجہ بالا ہے۔

سوال

دوسرے بیان میں وہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہاں اس کے لئے کوئی قاعدہ یا ضابطہ نہیں ہے تو وہ کون سے مقامات ہیں جہاں غایہ حکم مغیّہ میں داخل ہوتا ہے اور کون سے مقامات ہیں جہاں غایہ حکم مغیّہ سے خارج ہوتا ہے؟

جواب۔ فرض کیجئے کہ ہم اس کے لئے کسی قاعدہ کا تعین نہیں کرتے، پھر بھی یہ بات تو اپنی جگہ پر ثابت ہے کہ عرب کی لغت کے استعمالات کے لحاظ سے بعض مقامات پر غایہ حکم مغیّہ میں داخل ہوتا ہے اور بعض مقامات پر غایہ حکمِ مغیّہ سے خارج ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ

''فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ اَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَ اَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ'' (المائدہ۔٦)

اگر اِلَى الْمَرَافِقِ اور اِلَى الْكَعْبَيْنِ کا تذکرہ نہ ہوتا تو یہ بات یقینی تھی کہ کہنیوں اور ٹخنوں کو بھی دھو لیا جائے بلکہ پورے ہاتھ اور پورے پیر کو دھو لیا جائے۔ اب یہاں ''الیٰ'' کا ذکر آیا ہے جس سے شک آ گیا خروج میں۔ ''الیٰ'' سے پہلے یہ کہنیاں اور ٹخنے خروجِ غسل میں یقینی طور پر داخل تھے اگر الی المرافق اور الی الکعبین کا تذکرہ نہ ہوتا۔ اب اس تذکرے سے ان خروج میں شک آ گیا کہ آیا یہ ٹخنے اور کہنیاں بدستور فریضۂ غسل میں حسب سابق داخل ہیں یا الی المرافق اور الی الکعبین کے الفاظ کے ذریعہ انہیں خارج کر دیا گیا؟

یہاں خروج میں شک آ گیا۔ اب ہم اُس چیز کو جو پہلے سے یقینی طور پر ثابت ہے، اسے شک کے ذریعے خارج نہیں قرار دے سکتے۔ بخلاف اس کے یا اس کے برعکس ''ثم اتموا الصیام الی اللیل'' میں صوم کا لفظ ''لیل'' کو شامل نہیں ہے۔ وہاں تو ''الی اللیل'' سے

Marfat.com

پہلے خروج یقینی تھا۔اب ''الی الیل'' کا تذکرہ آ گیا تو رات کے صوم میں داخل ہونے کا احتمال بھی ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ داخل نہ ہو۔وہاں شک دخول میں ہے۔خروج یقینی تھا جبکہ دخول میں شک آ گیا۔''فلا یدخل بالشک'' تو وہ شک کے ذریعے سے داخل نہیں ہوتا۔''والی المرافق والی الکعبین'' یہاں دخول یقینی تھا،خروج میں شک تھا۔''فلا یخرج بالشک'' تو وہ شک کے ذریعے سے خارج نہیں ہوتا۔اس سے معلوم ہوا کہ ''الیٰ'' حکم سابق کی انتہا کے لئے ہے۔اَب بجائے خود غایہ مغیہ کے حکم میں داخل ہے یا خارج ہے تو اس میں اختلافات موجود ہیں۔

مسئلہ

فرض کیجئے ایک شخص نے یہ کہا ''بعت منک ھذا الدار من ھذا الحائط الیٰ ھذا الحائط''

''میں نے تم پر یہ مکان بیچ دیا اس دیوار سے اس دیوار تک''

اب یہاں صورت کیا ہوگی؟

امام زفرؒ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ اس قول میں دونوں ''غایة'' خارج ہیں۔اس میں ''من ھذا الحائط'' غایہِ ابتدا ہے اور ''الیٰ ھذا الحائط'' غایہ انتہا ہے۔یہ دونوں خارج ہیں۔دونوں دیواروں کے درمیان کا حصہ بیع میں داخل ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہاں غایہ ابتدا تو داخل ہے،اِس لئے کہ اس پر تو کلام کی بنیاد ہے۔اگر اس کو ہم داخل قرار نہ دیں تو بیع کیسے صحیح ہوگی؟ لیکن غایہ انتہا داخل نہیں ہے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ غایہِ ابتدا اور غایہ انتہاء دونوں داخل ہیں۔یعنی یہ دیوار بھی داخل ہے اور وہ دیوار بھی داخل ہے۔

مسئلہ

یہ اختلاف آگے چل کر اس مسئلہ میں بھی ظاہر ہوتا ہے،مثلاً ایک شخص نے کہا کہ ''انت طالق من واحدۃ الیٰ ثلاث'' ''تم پر طلاق ہے ایک سے لے کر تین تک''

Marfat.com

سوال

سوال یہ ہے کہ ''من واحدۃٍ الیٰ ثلاثٍ'' کا مفہوم کیا ہے؟ یہاں کتنی طلاقیں واقع ہوں گی؟

جواب

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مندرجہ بالا مسئلہ میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔

اِس میں غایہ ابتداء یعنی ''واحدۃ'' شامل اور داخل ہے اور تیسری طلاق خارج ہے۔

امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ غایہ ابتداء یعنی ''واحدۃ'' بھی ختم ہے اور ثلاث بھی ختم ہے، درمیان میں یہ ایک طلاق واقع ہوگی۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ ''واحدۃ''، درمیان اور تیسری طلاق بھی داخل ہے۔

مسئلہ

امام ابوحنیفہؒ اِس سلسلہ میں فرماتے ہیں۔ فرض کیجئے ایک شخص سے پوچھا جائے کہ تمہاری عمر کتنی ہے؟ اور وہ شخص جواب میں کہے کہ ''سنی من الاربعین الی الخمسین'' ''میری عمر چالیس اور پچاس تک ہے''

اِس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ چالیس اور پچاس کو جمع کیا جائے اور عمر نوے برس ہو۔ اور نہ ہی اِس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ چالیس کو بھی نکال دو اور پچاس کو بھی نکال دو، درمیان میں عمر نو سال رہ جائے۔ بلکہ قائل کا منشاء یہ ہے کہ اُس کی عمر چالیس تو ہے ہی اور اَب چالیس پر اضافہ ہے۔ اُنچاس تک ہو سکتی ہے۔

ایک واقعہ

ایک دِن امام ابوحنیفہؒ نے خود امام زفرؒ سے پوچھا کہ زفرؒ! بتایئے تمہاری عمر کتنی ہے؟ جواب میں امام زفرؒ نے فرمایا کہ ''ستین الی سبعین'' یعنی ساٹھ ستر کے درمیان ہو گی۔ پھر امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ پھر تو آپ نو سال کے بچے ہیں۔ اِس لئے کہ غایہ ابتداء تو سَتین

Marfat.com

ہے۔اور غایہ انتہا سبعین ہے۔جب ہم نے دونوں کو خارج کیا تو ساٹھ اور ستر کے درمیان صرف نو اعداد باقی رہتے ہیں،تو معلوم ہوتا ہے کہ آپ ابھی نو سال کے بچے ہیں۔یہ سن کر امام زفرؒ خاموش ہوگئے۔

الیٰ بہ معنی مَعَ

کبھی کبھی ''الیٰ''مَعَ'' کے معنی میں آتا ہے۔قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''وَلَا تَاْ کُلُوْا اَمْوَالَھُمْ اِلٰی اَمْوَالِکُمْ''(النسآء۔۲)

''اور مت کھاؤ تم اپنے اموال کو یتامیٰ کے اموال کے ساتھ''

یعنی اپنے مال کو یتامیٰ کے اموال کے ساتھ خلط ملط کر کے مت کھاؤ۔بلکہ اِن کے اموال کو جدا رکھو اور اپنے مال کو جدا رکھو۔

اِس کے بعد جب مسلمانوں نے اِس میں بہت حرج محسوس کیا کہ یتامیٰ کے لئے الگ انتظام کرنا اور اپنے لئے الگ انتظام کرنا بہت زیادہ باعثِ دقت ہے۔تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''وَیَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْیَتٰمٰی'''' یہ لوگ تجھ سے یتیموں کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔''قُلْ اِصْلَاحٌ لَّھُمْ خَیْرٌ'''' کہہ دیجئے کہ یتامیٰ کی خیرخواہی بہتر ہے'' ''و ان تخالطوھم فاخوانکم'' ''اور اگر تم اُن کے ساتھ اختلاط کرتے ہو(اُن کے مال کو اپنے مال کے ساتھ ملاتے ہو اور کھانے پینے کے انتظامات اکٹھے کرتے ہو) تو وہ تمہارے بھائی ہیں''

مفسرین کہتے ہیں کہ''ومن شان الاخاۃ ان یخالط اخاہ''

''ایک بھائی یہ کرسکتا ہے کہ اپنے دوسرے بھائی سے شرکت کرلے''لیکن ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

''وَاللّٰہُ یَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ''(البقرہ۔۲۲۰)

''اور اللہ تعالیٰ مفسد کو مصلح سے جانتا ہے''اللہ تعالیٰ کو یہ معلوم ہے کہ وہ کون لوگ ہیں جو اپنے مال کو یتیم کے مال کے ساتھ خلط ملط کرتے ہیں اصلاح کے ارادے سے اور کون لوگ ہیں جو اپنے مال کو یتیم کے مال کے ساتھ فساد کے ارادے سے ملاتے ہیں۔اور بظاہر یہ کہتے ہیں کہ

Marfat.com

ہمارے لئے حرج ہے۔درحقیقت ان کی نیت یہ ہوتی ہے کہ کسی طریقہ سے یتیم کے مال کو کھا لیں۔یہاں ''الیٰ'' کا حرف مَعَ کے معنی میں آیا ہے۔

حرف جارہ ''لام''

حروف جارہ میں ''لام'' پانچواں حرف ہے۔

''لام'' بہ معنی تعلیل

حرف ''لام'' تعلیل کے معنی میں آتا ہے۔یعنی بیانِ علّت کے لئے آتا ہے۔''لام'' جس چیز پر داخل ہوتا ہے وہ حقیقت میں علت ہوتی ہے۔

''لام'' بہ معنی تعلق اور اختصاص

''لام'' کا ایک مفہوم تعلق اور اختصاص بھی ہے۔

مثلاً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ''المال لزیدٍ'' ''مال زید کا ہے'' یعنی زید اور مال کے درمیان ایک تعلق اور ایک اختصاص ہے۔وہ تعلق مالک اور مملوک کا ہے۔یعنی زید مالک ہے اور مال مملوک ہے۔کبھی کبھی یہ اختصاص لابس اور ملبوس کا ہوتا ہے۔''یعنی پہننے والا اور وہ چیز جو پہنی گئی'' مثلاً ''الجل للفرس'' ''یہ جُل گھوڑے کے لئے ہے'' یعنی گھوڑے نے زین کو پہن رکھا ہے۔

''لام'' بہ معنی انتفاع

کبھی کبھی حرف ''لام'' انتفاع کے معنی میں آتا ہے۔مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشاً وَّالسَّمَاءَ بِنَاءً'' (البقرہ۔۲۲)

''اللہ تعالیٰ نے تمہارے فائدے کے لئے زمین کو فراش بنایا ہے اور آسمان کو چھت بنا دیا ہے'' یہاں لام بہ معنی انتفاع ہے۔

''لام'' بہ معنی قسم

کبھی کبھی ''لام'' قسم کے معنی میں آتا ہے۔ایسی صورت میں ''لام'' خبر پر داخل تو نہیں ہوتا لیکن اسمِ ظاہر پر داخل ہوتا ہے۔اسمِ ظاہر عام ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہو، اللہ کی صفات

Marfat.com

ہوں یا اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے علاوہ اور چیز ہو۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا قرآن مجید میں ارشاد ہے۔

''لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ'' (الحجر۔۷۲)

''البتہ تیری بقا کی قسم بے شک یہ لوگ اپنے نشہ و مستی میں حیران ومتردد ہیں''

یہاں عمر بقا کے معنی میں ہے۔ اور ''لام'' لامِ قسمیہ ہے۔ ''لام'' عمر پر داخل ہوا ہے۔

حرفِ جارہ ''وْ''

''وْ'' بہ معنی قسم

جس طرح ''لام'' قسم کے معنی میں آتا ہے اسی طرح ''وْ'' بھی قسم کے معنی میں آتا ہے۔

''واللہ لا فعلن کذا ومقلب القلوب'' ''میں قسم کھاتا ہوں اُس ذاتِ پاک کی جو دلوں کو بدلنے والی ہے کہ میں ایسا ضرور کروں گا''۔ قرآن مجید میں عام طور پر جتنی بھی قسمیں ہیں، اُن میں اکثر وبیشتر مقامات پر ''واوَ'' کا استعمال کیا گیا ہے۔

''وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ'' یا ''وَالْفَجْرِ۔ وَلَيَالٍ عَشْرٍ''

اِن آیات میں ''و'' قسم کے لئے ہے۔ کبھی کبھی ''و'' مَعَ کے معنی میں بھی آتا ہے۔

مثلاً ''استوی الماء والخشبة'' ''یعنی پانی لکڑی کے ساتھ مساوی ہوگیا''

حرف جارہ ''مِن''

یہ حروف جارہ میں ساتواں حرف ہے۔

مِن ابتدائے حکم کے لئے

حرف ''مِن'' ''الیٰ'' کے بالمقابل ہے۔ جس طرح ''الیٰ'' حکم کی انتہا کے لئے آتا ہے اسی طرح حرف ''مِن'' حکم کی ابتدا کے لئے آتا ہے۔ کہتے ہیں کہ ''من لابتداء غاية'' ''مِن غایہ کی ابتداء کے لئے ہے'' یعنی حکم کے آغاز کے لئے ہے۔ حکم کا آغاز ''مِن'' کا مدخول ہوتا ہے۔ اور حکم کی انتہا ''الیٰ'' کے مدخول سے ہوتی ہے۔

مثال کے طور پر اگر ہم کہیں کہ ''سرت من البصرة الی الكوفة'' ''مَیں بصرہ سے کوفہ تک گیا'' اِس کا مطلب یہ ہے کہ بصرہ میرے جانے کا آغاز ہے (یعنی یہاں

Marfat.com

سے مَیں نے سفر شروع کیا) اور کوفہ میرے سفر کا اختتام ہے۔(یعنی کوفہ پر مَیں نے اپنے سفر کو ختم کیا) گویا ''مِن'' ابتدائے حکم کے لئے آتا ہے۔

''مِن'' بہ معنیٰ تعلیل

کبھی کبھی ''مِن'' تعلیل کے معنیٰ میں آتا ہے۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''مِمَّا خَطِیْئٰتِهِمْ اُغْرِقُوْا فَاُدْخِلُوْا نَارًا فَلَمْ یَجِدُوْا لَهُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اَنْصَارًا''(نوح۔۲۵)

یعنی من اجل خَطِیْئٰتِهِمْ جرائم اور گناہوں کی وجہ سے قومِ فرعون غرق کی گئی اور غرق کرنے کے بعد متصلاً (فوری طور پر) اُن لوگوں کو آگ میں داخل کیا گیا۔اور انہوں نے اپنے لئے اللہ کے سوا کوئی مددگار نہیں پایا۔یہاں ''مِن'' تعلیل کے معنیٰ میں آیا ہے۔

''مِن'' بہ معنیٰ تبعیض

حرف ''مِن'' کبھی کبھی تبعیض کے معنیٰ میں آتا ہے۔مثال کے طور پر کہا جاتا ہے کہ

''اخذت من الدراهم'' اِس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ ''اخذت بعض الدراهم'' یعنی ''میں نے بعض روپے لے لیے''

''مِن'' بہ معنیٰ بیان

کبھی کبھی ''مِن'' بیان کے معنیٰ میں آتا ہے۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ'' یعنی ''فاجتنبوا الرجس الذی هو الاوثان'' ''پس اپنے آپ کو گندگی سے بچاؤ اور وہ گندگی بعینہٖ یہ بت ہیں''

یہاں ''مِن'' بہ معنیٰ بیان یعنی بیان کے لئے استعمال ہوا ہے۔

زوائد ''لام''، ''ب''، ''مِن''

کبھی کبھی حروف ''لام''، ''مِن'' اور ''ب'' یہ زوائد بھی آتے ہیں۔یعنی الفاظ میں تو ہوتے ہیں لیکن مفہوم اور معنیٰ میں ان کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا۔

Marfat.com

''لام''

مثلاً ''عَسٰی اَنْ یَکُوْنَ رَدِفَ لَکُمْ بَعْضُ الَّذِیْ تَسْتَعْجِلُوْنَ''
(النمل۔۷۲)

ردف کا مفہوم ''لحق'' ہے۔ یہاں حرف ''لام'' زائد ہے۔ یعنی ''لحقکم بَعْضُ الَّذِیْ تَسْتَعْجِلُوْنَ'' ''تم کو لاحق ہوگئیں بعض وہ چیزیں جن کو تم عجلت سے طلب کرتے تھے۔'' یہاں حرف ''لام'' بالکل زائد ہے۔

''ب''

کبھی حرف ''ب'' زائد ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''وَکَفٰی بِرَبِّکَ ھَادِیاً وَّ نَصِیْرًا'' (الفرقان۔۳۱)

''اور تیرے لئے تیرا پروردگار کافی ہے اس حالت میں کہ وہ ہدایت دینے والا ہے اور مدد دینے والا ہے۔'' یہاں حرف ''ب'' زائد ہے۔

''مِن''

کبھی کبھی حرف ''مِن'' زائد ہوتا ہے۔ عرب کہتے ہیں کہ ''قَدْ کَانَ مِنْ مَطَرٍ'' یعنی ''قد کان مطر'' ''بے شک بارش نازل ہوگئی ہے'' یعنی بارش برس گئی ہے۔ یہاں حرف ''مِن'' زائد ہے۔

Marfat.com

حروفِ شرط

''اِن''

حروفِ شرط میں یہ اصل حرف ہے۔ صرف ''اِن'' خالص شرط کے لئے آتا ہے۔ حرف ''اِن'' کے ذریعے ایک چیز کی تعلیق دوسری چیز کے ساتھ کی جاتی ہے۔

مسئلہ (پہلی مثال)

اگر ایک شخص غلام سے یہ کہے ''ان دخلت داراً فانت حر''

''اگر تم گھر میں داخل ہو گئے پس تم آزاد ہو''

مندرجہ بالا قول میں حرف ''اِن'' کا تقاضا یہ ہے کہ غلام کی حریّت گھر میں داخل ہونے سے وابستہ ہو۔ اگر وہ گھر میں داخل ہو گا تو آزاد ہو جائے گا۔ ''اِن'' کا تقاضا تعلیق کا ہے۔

مسئلہ (دوسری مثال)

اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا ''انت طالق ان لم اطلقک''

''تجھ پر طلاق ہے اگر مَیں نے تم کو طلاق نہیں دی''

وہ یہ کہتے ہیں کہ جب تک یہ شخص اور اُس کی بیوی زندہ ہیں، اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہو گی۔ لیکن جس وقت اِن میں سے ایک نزع کے عالم میں مبتلا ہو جائے گا اور طلاق واقع ہونے سے بالکل مایوسی پیدا ہو جائے گی تو زندگی کے بالکل آخری جزو میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ یہاں طلاق کو اِس شرط سے وابستہ کیا گیا ہے کہ اگر مَیں نے تمہیں طلاق نہیں دی۔ اَب مرتے دم تک زندگی کے ہر جزو میں طلاق دینے کا احتمال موجود ہے۔ تو طلاق کا واقع نہ کرنا، یہ اس وقت تک موجود نہیں ہو سکتا جب تک اِن میں سے کوئی ایک نہ مرے۔ تو زندگی کے بالکل آخری جزو میں جب بالکل مایوسی ہو جائے کہ اَب اُس نے طلاق نہیں دی تو وہ معلق طلاق واقع ہو جائے گی۔

Marfat.com

سوال

اَب سوال یہ ہے کہ اِس طلاق کے واقع ہونے سے فائدہ کیا ہے؟ جب دونوں میں سے ایک ختم ہوگیا تو پھر اس طلاق کے واقع ہونے کا مطلب کیا ہے؟

جواب

اِس کا فائدہ یہ ہے کہ دونوں ایک دوسرے کی میراث سے محروم ہو جائیں گے۔ شوہر کو بیوی کی میراث سے اور بیوی کو شوہر کی میراث سے حصہ نہیں ملے گا۔ اِس لئے کہ طلاق کے ذریعے نکاح کا رشتہ ختم ہوگیا۔

اگر زندگی کے جزو آخر میں طلاق واقع نہ ہوتی اور موت کی بنا پر رشتۂ نکاح منقطع ہو جاتا تو بہرحال میراث کے احکام جاری ہوتے۔ شوہر کو بیوی کی میراث سے اور بیوی کو شوہر کی میراث سے حصہ ملتا۔ یہ صرف ''اِن'' کا تقاضا ہے۔

مسئلہ

ایک اور مثال یہ ہے۔ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ ''**انت طالق ان شئت**'' ''تمہارے اوپر طلاق ہے اگر تمہاری مرضی ہے'' یہ قول اِسی مجلس تک ہے۔ اِسی مجلس میں اگر وہ یہ کہے کہ ''**شئت طلاقی**'' ''میں اپنے آپ کو طلاق چاہتی ہوں''

اب طلاق جو اُس کی مشیت پر معلق ہے، وہ واقع ہو جائے گی۔ اگر وہ مجلس ختم ہوگئی تو اُس عورت کو طلاق نہ ہوگی، اگر وہ ہزار بار بھی ''**شئت طلاقی**'' کے الفاظ ادا کرے۔ اِس لئے کہ یہ قول ''**ان شئت انت طالق**'' یا ''**طلقی نفسک ان شئت**''، حقیقت میں تملیک طلاق ہے۔ تملیکِ طلاق میں یہ شخص اپنی بیوی کو طلاق کا مالک بناتا ہے۔

''**والتملیک تقتصر علیٰ مجلس**''

''اور تملیک کا اقتصار مجلس پر ہوتا ہے''

مثلاً ایک شخص ایک چیز بیچتا ہے اور کہتا ہے۔

Marfat.com

''بعت منک ھٰذا الشی بکذا ''''مَیں نے اتنے روپے کے بدلے میں یہ چیز تم پر بیچ دی''۔اگر مخاطب اِسی مجلس میں کہدے کہ مَیں نے قبول کیا تو بیع ہو جائے گی لیکن اگر اُس نے اِسی مجلس میں جواب نہ دیا اور مجلس برخاست ہونے کے بعد وہ ''قبلت'' کہتا ہے تو اِس قبول کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔مندرجہ بالا ''اِن'' کا مفہوم ہے۔

''متیٰ''(مسئلہ)

لیکن اِس کے خلاف اگر ایک شخص نے لفظ ''متیٰ'' استعمال کیا اور کہا ''طلقی نفسک متیٰ شئت'' یا اُس نے کہا کہ ''طلقی نفسک متی ماشئت''

''تم اپنے آپ کو طلاق دو جب بھی تم چاہو''

یہاں ''متیٰ'' عموم کے لئے ہے۔اِس کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت اور جس زمانہ میں تم چاہو اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہو۔اِس قسم کے الفاظ یا حروف مجلس تک محدود نہیں ہوتے۔بلکہ مجلس میں اور مجلس سے باہر مرتے دم تک اس کی بیوی کو اختیار ہے کہ جب تک بھی چاہے اپنے اوپر طلاق واقع کرلے۔اِس لئے کہ ''متیٰ'' عموم کے لئے ہے اور مجلس تک محدود نہیں ہے۔لیکن اگر اُس نے ایک بار اپنے آپ کو طلاق دے دی تو اُس کا یہ اختیار ختم ہو گیا۔اِس کے بعد وہ عورت دوسری بار اپنے آپ کو طلاق نہیں دے سکتی۔اِس لئے کہ اُس شخص نے صرف ایک مرتبہ طلاق کو اُس کی مشیت پر معلق کیا ہے، یعنی جس وقت بھی اُس کی مشیت ہو۔

مسئلہ

اِس کے برعکس اگر قائل نے کہا ''انت طالق کلما شئت'' ''جب بھی تم چاہو تیرے اوپر طلاق ہے''۔یہاں ''متیٰ'' اور ''متیٰ ما'' کی بجائے ''کلما'' استعمال ہوا ہے۔اِس لفظ کا اثر یہ ہوگا کہ وہ عورت یکے بعد دیگرے اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے۔ایک دفعہ اُس نے اپنے آپ کو طلاق دے دی، پھر شوہر نے اس کی طرف رجوع کیا عورت کے دِل میں پھر خیال آیا اور اُس نے پھر اپنے آپ کو طلاق دے دی۔

لیکن اگر اِس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا، اس کے بعد پہلے شوہر کے پاس نئے نکاح کے ساتھ واپس آ گئی تو اُس عورت سے وہ بار بار طلاق دینے کا اختیار ختم ہو جائے

Marfat.com

گا۔ ''کلما'' کا اثر اسی نکاح کی حد تک ہے۔ اُس نکاح کے ضمن میں وہ عورت تین مرتبہ یکے بعد دیگرے اپنے آپ کو جب چاہے طلاق دے سکتی ہے۔

''کلما'' اور ''متی'' کا فرق

اب ''کلما'' کے تقاضے اور ''متی'' کے تقاضے میں درج ذیل فرق ہے اور اِن کے تقاضوں میں فرق ہے۔ ''متی'' اور ''متی ما'' کا تقاضا ہے ازمنہ کا عموم۔ یہ تقاضا کرتے ہیں کہ زمانہ کے لحاظ سے عموم ہو لیکن افعال کے لحاظ سے عموم نہ ہو۔ طلاق ایک مرتبہ وہ اپنے آپ کو دے سکتی ہے جب چاہے، آج چاہے، کل چاہے یا ایک سال بعد چاہے۔

اور ''کلما'' کا جو لفظ ہے وہ عمومِ افعال کے لئے ہے۔ ''**کلما شئت**'' کا مطلب ہے کہ جب چاہے، جس وقت بھی چاہے۔ اُس میں مشیت میں عموم ہے اور طلاق میں بھی عموم ہے اور یہاں صرف زمانہ میں عموم ہے۔

''اذا'' اور ''اذا ما'' کا فرق

اب ''اذا'' اور اذا ما'' کا فرق اور اُن سے اختلاف ملاحظہ ہو۔

فرض کیجئے ایک شخص نے کہا ''**انت طالق اذا شئت**''۔ یہاں ''اذا'' کا مفہوم کیا ہوگا؟ اور ''**طلقي نفسک اذا شئت**'' میں ''اذا'' کا مطلب کیا ہوگا؟

صاحبینؒ کے نزدیک ''اذا'' کا حرف ''متیٰ'' کے معنی میں ہے۔ جس طرح ''متیٰ'' کا تقاضا ہے ازمنہ اور اوقات کے عموم کا اِسی طرح ''اذا'' کا بھی تقاضا ہے کہ ازمنہ اور اوقات میں عموم ہو۔

اِسی بنا پر وہ (صاحبینؒ) یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کہا

''انت طالق اذا لم اطلقک'' کا مطلب ''انت طالق متیٰ لم اطلقک'' ہے۔ اَب ''انت طالق متیٰ لم اطلقک'' کا مفہوم یہ ہے کہ ایک ایسا زمانہ پایا جائے جس میں یہ شوہر اپنی بیوی کو طلاق نہ دے تو اِسی زمانہ میں یہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ اِس کا مفہوم یہ ہے کہ تم اُس زمانہ میں طلاق لو جس زمانہ میں مَیں تمہیں طلاق نہ دوں۔ پھر اس کے بعد اگر اُس نے متصلاً ''انت طالق'' نہیں کہا تو اِس زمانہ میں ہی ایک

Marfat.com

طلاق واقع ہو جائے گی۔اور یہی مفہوم ''اذا'' کا بھی ہے۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ نہیں، مندرجہ بالا مفہوم نہیں ہے بلکہ امام صاحب کے نزدیک جس طرح ''**انت طالق ان لم اطلقک**'' میں طلاق زندگی کے بالکل آخری جزو میں واقع ہوتی ہے اِسی طرح ''**انت طالق اذا لم اطلقک**'' میں بھی زندگی کے بالکل آخری جزو میں طلاق واقع ہوتی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ کبھی کبھی ''اذا'' کا لفظ ''اِن'' کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی ''متی'' کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ جب کہ یہ شرط کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔اَب اگر صورت یہ ہو کہ ہم ''**انت طالق اذا لم اطلقک**'' میں ''اذا'' کو ''اِن'' کے معنی میں لیں تو فوری طور پر طلاق واقع نہیں ہو گی۔اور اِس ''اذا'' کو اگر ہم ''متی'' کے معنی میں لے لیں تو فوری طور پر طلاق واقع ہو جائے گی۔اب یہاں فوری طور پر طلاق واقع ہونے میں شک پیدا ہو گیا۔''**فلا یقع بالشک**'' اَب شک کی بنا پر طلاق واقع نہیں ہو گی۔اگر وہ کہے کہ ''**انت طالق اذا لم اطلقک**'' میں طلاق زندگی کے آخری جزو تک مؤخر ہو گی۔

صاحبینؒ کا استدلال یہ ہے۔فرض کیجئے ایک شخص نے اپنی بیوی سے یہ کہا ''**طلقی نفسک اذا شئت**'' ''تم اپنے آپ کو طلاق دو جب بھی تم چاہو'' وہ کہتے ہیں کہ ''اذا'' بمنزلہ ''متی'' ہے یعنی ''**متی شئت**'' کہ جس وقت بھی وہ چاہے اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے۔یہاں ''متی'' اور ''اذا'' کا حکم ایک ہے۔اِسی طرح ''**انت طالق ان لم اطلقک**'' بھی ''اذا'' اور ''متی'' کے معنی میں ہے۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اِن میں ایک فرق ہے۔جب وہ کہتا ہے ''**طلقی نفسک اذا شئت**'' تو اِس شخص نے یقینی طور پر مجلس میں اپنی بیوی کو طلاق کا مالک بنا دیا۔لیکن مجلس ختم ہونے کے بعد بھی یہ عورت بدستور طلاق کی مالک ہے، اِس بات میں شک ہے۔

اگر ''اذا'' کو ہم ''اِن'' کے معنی میں لے لیں تو مجلس کے بعد اِس (عورت) کی ملکیت

Marfat.com

ختم ہو جائے گی۔ اور اگر ہم ''اذا'' کو'' متیٰ '' کے معنی میں لے لیں تو اِس (عورت) کی ملکیت مرتے دم تک قائم رہے گی۔

مجلس میں تو یقینی طور پر اُس کی ملکیت تھی اور وہ طلاق کی مالک تھی۔ اب مجلس کے ختم ہونے کے بعد، اس میں شک ہے کہ ملکیت منقطع ہوگئی یا بدستور موجود ہے۔ اَب وہ صورت جو محلِ نزاع ہے کہ ''انت طالق اذا لم اطلقک''، وہاں تو اصلی وقوعِ طلاق میں شک ہے، کہ طلاق واقع ہے یا نہیں؟ ''فلا یقع بالشک''۔ اِسی بنا پر امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ایک مسئلہ کو ہم دوسرے مسئلہ پر قیاس نہیں کر سکتے۔

Marfat.com

قرآن مجید کی چوتھی تقسیم
(استدلال کے لحاظ سے)

Marfat.com

قرآن مجید کی چوتھی تقسیم

قرآن مجید کے استدلال کے لحاظ سے کی جاتی ہے اور اِس قسم کی چار اقسام ہیں۔

۱۔عبارۃ النص ۲۔اشارۃ النص ۳۔دلالۃ النص ۴۔اقتضاء النص

بعض اصولیین کہتے ہیں کہ یہ اقسام نظمِ کتاب اللہ کے استدلال کے اعتبار سے ہیں۔یعنی مجتہد جو استدلال کرتا ہے قرآن مجید کے نظم کے ذریعے سے تو وہ کس نوعیت کا استدلال کرتا ہے۔اور بعض یہ کہتے ہیں کہ یہ جو اقسام ہیں یہ نظمِ کتاب اللہ کی اقسام ہیں علم اور واقفیت کے اعتبار سے کہ مجتہد قرآن مجید کی نظم سے مراد پر واقف ہوتا ہے۔تو کس طریقے سے واقف ہوتا ہے۔اُس کے وقوف کا، واقفیت اور علم کا طریقہ کیا ہے۔

ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ اقسام حقیقت میں استدلال کے مختلف طریقے ہیں اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ اقسام حقیقت میں مجتہد کی واقفیت کے مختلف طریقے ہیں،یعنی مجتہد کبھی ایک طریقے سے مراد پر واقف ہوتا ہے اور کبھی دوسرے طریقے سے مراد پر واقف ہوتا ہے۔

عبارۃ النص کی تعریف

عبارۃ النص کی تعریف یہ ہے کہ یہ وہ کلام ہے، وہ نظم ہے جو کسی ایک خاص معنی کے لئے اور کسی خاص حکم کے لئے لایا گیا ہو۔اور وہ معنی اور وہ حکم اِس کلام اور اِس عبارت کا بالکل مقصدِ اساسی ہو۔یعنی اِس کلام اور اِس عبارت کا مقصدِ اساسی اور مقصد بالذات اور مقصدِ اصلی وہی حکم ہو۔اور یہ حکم ایسا ہو کہ وہ اِس کلام سے ''من کل وجہ'' ظاہر ہو اور جس میں کسی قسم کے شک و شبہ کا احتمال نہ ہو۔اِسے عبارۃ النص کہتے ہیں۔

اشارۃ النص کی تعریف

اشارۃ النص کا مفہوم یہ ہے۔یہ ایک کلام ہے، جس سے ایک حکم مقصود تو ہے لیکن وہ حکم اِس کلام کا مقصودِ اصلی نہیں ہے۔بلکہ یہ حکم اُس کلام کا مقصودِ ضمنی ہے۔اور یہ حکم اِس کلام سے ''من کل وجہ'' ظاہر نہیں ہوتا بلکہ سامع کے لئے ضرورت ہے کہ وہ تھوڑا سا غور و فکر کر لے اور کچھ تامل اور فکر سے کام لے۔معمولی غور و فکر کے بعد ہی یہ حکم ظاہر ہوتا ہے۔

Marfat.com

اِس کا مطلب یہ ہے کہ اشارۃ النص اور عبارۃ النص کے درمیان دو وجوہ کی بنا پر فرق ہے۔ ایک یہ کہ عبارۃ النص میں جو حکم ہے وہ اِس کلام سے بالکل مقصدِ اصلی ہے، مقصدِ اساسی اور مقصدِ بالذات ہے اور اشارۃ النص میں جو حکم ہے وہ اگرچہ فی الجملہ مقصد ہے، لیکن وہ مقصدِ اصلی اور اساسی نہیں ہے بلکہ ضمنی ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ عبارۃ النص میں جو حکم ہے وہ کلام سے ''من کل وجہ'' ظاہر ہے اور معمولی درجہ کے غور و فکر اور تامل کی ضرورت ہے بلکہ صرف اُس کلام کا سننا ہی اُس حکم کے فہم کے لیے کافی ہے۔ لیکن اشارۃ النص میں وہ حکم ''من کل وجہ'' لفظ سے ظاہر نہیں ہے۔ صرف اُس کلام کا سننا حکم کے فہم کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ اُس حکم کے فہم کے لئے معمولی غور و فکر کی ضرورت بھی ہے۔ تو یہ ہے اشارۃ النص۔

مثال

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

'' لِلْفُقَرَآءِ الْمُهٰجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَ اَمْوَالِهِمْ ''(الحشر۔۸)

یعنی غنیمت کا پانچواں حصہ اُن فقراءِ مہاجرین کے لئے ہے جو اپنے گھروں اور اپنی جائیدادوں سے نکالے گئے ہیں۔ وہ خمسِ غنیمت کے ایک حصہ کے مستحق ہیں۔

یہاں اِس آیت میں ایک حکم تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ فقراء مہاجرین وہ خمسِ غنیمت کے ایک حصہ کے مستحق ہیں۔ اور یہ ضروری ہے کہ خمسِ غنیمت کا ایک حصہ فقراءِ مہاجرین کو دیا جائے۔ اِس حکم کے اعتبار سے تو قرآن مجید کی یہ آیت عبارۃ النص ہے۔ اِس لئے کہ مہاجرین کا استحقاق مالِ غنیمت کے ایک حصہ کا، اِس آیت کا مقصدِ اصلی ہے۔ ایک سننے والے کو واضح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا منشا یہ ہے کہ فقراءِ مہاجرین، غنیمت میں سے ایک حصہ کے حقدار ہیں۔ اِس حکم کے معلوم کرنے اور فہم میں کسی معمولی غور و فکر کی ضرورت نہیں ہے۔ بس ایک شخص اگر کلامِ عربی کو سمجھتا ہے تو اِس آیت کے سننے کے بعد فوراً ہی وہ یہ معنی اور مطلب اخذ کرلے گا۔

لیکن دوسرا حکم یہ ہے کہ

Marfat.com

''استیلاء الکافر علیٰ مال مسلم''

جب کفار مسلمانوں کی جائیدادوں پر غلبہ حاصل کرلیں اور دارالحرب میں مسلمانوں کے اُس مال کو اور مسلمانوں کی اُس جائیداد کو محفوظ کرلیں اور جمع کرلیں۔تو اِس کے بعد مسلمانوں کی ملکیت اُس مال سے ساقط ہوجاتی ہے۔پھر وہ اُس مال کے مالک نہیں رہتے۔

اِس بات میں اور اِس حکم میں قرآن مجید کی یہ آیت اشارۃ النص ہے۔ظاہر بات ہے کہ صرف اِس آیت کے سُننے سے یہ معنیٰ نہیں نکل سکتا کہ قرآن مجید کی اِس آیت سے یہ کیسے معلوم ہوا کہ اگر کفار کو مسلمانوں کی جائیدادوں پر اور مالوں پر غلبہ حاصل ہو جائے اور وہ مسلمانوں کے مالوں اور جائیدادوں کو دارالحرب میں محفوظ کرلیں تو مسلمانوں کی ملکیت ساقط ہو جائے گی۔اَب یہ بات اِس آیت سے کیسے معلوم ہوئی؟اِس میں کچھ معمولی غور وفکر کی ضرورت ہے۔یہ حکم ''من کل وجہ'' ظاہر نہیں ہے۔اور نہ یہ حکم اس آیت کا مقصدِ اصلی ہے بلکہ یہ مقصدِ ضمنی ہے۔اِس حکم کے لحاظ سے قرآن مجید کی یہ آیت اشارۃ النص ہے۔معمولی غور وفکر نے اِس کی تصریح کی ہے اور وہ تصریح یہ ہے کہ یہاں ایک طرف تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ''من دیارھم و اموالھم'' دیار کی اضافت کی گئی ہے مہاجرین کی طرف اور اموال کی اضافت بھی مہاجرین کی طرف کی گئی ہے۔کہ وہ فقراء مہاجرین جو اپنے گھروں سے اور اپنی جائیدادوں سے نکالے گئے۔
اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اِس بنا پر فقراء نہیں ہیں کہ پہلے ہی اِن کے پاس کوئی جائیداد نہیں ہے۔

بلکہ پہلے تو یہ مال کے بھی مالک تھے اور جائیدادوں کے بھی مالک تھے۔اِس لئے کہ یہاں الفاظ ہیں کہ ''من دیارھم و اموالھم''۔اپنے گھروں سے اور اپنے مالوں سے۔
تو معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں تو نکالنے سے پہلے یہ لوگ گھروں کے مالک تھے اور جائیدادوں کے مالک تھے۔اَب اس کے بعد اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ''للفقراء''۔اِس کے باوجود کہ وہ لوگ گھروں کے مالک تھے،اِس کے باوجود کہ وہ مال کے مالک تھے لیکن جب نکالے گئے تو اللہ تعالیٰ نے اِن پر فقراء کا اطلاق کردیا کہ ''للفقراء''۔
فقیر کسے کہتے ہیں؟فقیر اُسے کہتے ہیں جو مال نہیں رکھتا۔اگر اُن کے پاس وہ جائیداد

Marfat.com

اسی طریقے سے بدستوراُن کی ملکیت میں ہوتی نکالے جانے کے باوجوداور یہ مال اور یہ گھر ان کی ملکیت میں ہوتے تو پھر یہ فقراء نہ بنتے۔فقراء کا لفظ اِس بات کا تقاضا کررہا ہے کہ نکالے جانے کے بعد اَب اُن کی ملکیت نہ گھروں میں باقی رہی اور نہ اُن کی ملکیت مالوں اور جائیدادوں میں باقی رہی۔

اَب یہ سوال کہ یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ اِس بنا پر اِن کی ملکیت ساقط ہوگئی کہ کفار نے اِن کی جائداد پر اوراُن کے مال پر غلبہ حاصل کیا؟

یہ بات تو ہم نے معلوم کرلی کہ نکالے جانے سے پہلے یہ لوگ مال، جائداداور گھروں کے مالک تھے۔اور نکالے جانے کے بعد یہ بات بھی ہماری سمجھ میں آگئی کہ اِس کے بعد یہ فقراء بن گئے اور ان کے پاس کچھ نہیں۔لیکن یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ کفار کا غلبہ مسلمانوں کے مالوں اور جائیدادوں پر ہوااور اِسی سبب سے یہ فقراء بن گئے۔یہ سبب کہاں سے معلوم ہوا۔

اِس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

''لِلۡفُقَرَآءِ الۡمُهٰجِرِيۡنَ الَّذِيۡنَ اُخۡرِجُوۡا'' (الحشر-۸)

کہ غنیمت کا یہ حصہ اُن فقراءِ مہاجرین کے لئے ہے جو نکالے گئے۔یہاں پر''اَلَّذِيۡنَ اُخۡرِجُوۡ'' کا لفظ فقراء کے بعد ہے تو اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اِسی وجہ سے فقراء بن گئے ہیں کہ نکالے گئے ہیں اپنے دیار سے اور اپنے اموال سے۔تو اَب یہ اشارۃ النص ہے۔

یعنی کچھ معمولی غوروفکر کی ضرورت ہے اور معمولی سے غوروفکر کے بعد یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کفار کا غلبہ مسلمانوں کے مال اور جائیداد پر ہونے سے مسلمان کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے۔

شافعیہ فرماتے ہیں۔

یہاں اللہ تعالیٰ نے فقراء کے لفظ کا اطلاق کیا ہے تو اِس بنا پر نہیں ہے کہ اِس تسلط کے بعداور اِس نکالے جانے کے بعد اِن مہاجرین کی اور اِن مسلمانوں کی ملکیت ساقط ہوگئی ہے اُن کی جائیدادوں میں اوراُن کے مالوں میں۔بلکہ اِس کی وجہ یہ ہے کہ اِن کا قبضہ باقی نہیں رہا۔یہ اُس مال میں اَب تصرف نہیں کرسکتے۔بیچ نہیں سکتے، کسی کو دے نہیں سکتے اوراُس سے فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔اِس لئے کہ وہ کفار کے قبضے میں ہے۔

Marfat.com

اگرچہ حقیقتاً یہ مال اور جائیداد کے مالک ہیں لیکن اِس ملکیت کا فائدہ اِن کو نہیں پہنچ سکتا۔ اِس ملکیت میں وہ تصرف نہیں کر سکتے۔ گویا اِس بنا پر یہ فقراء ہیں اور یہ فقراء کے حکم میں ہیں۔ جس طرح فقراء فائدہ حاصل نہیں کر سکتے اِسی طرح یہ بھی فائدہ حاصل نہیں کر سکتے۔ اِس بنا پر اللہ تعالیٰ نے اُن پر فقراء کا اطلاق کیا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اِس کا مطلب تو یہ ہے کہ تمہارے نزدیک فقراء کے لفظ کا اطلاق اِن پر مجاز ہے۔ کہ مجازاً یہ فقراء ہیں۔ اور حقیقتاً یہ فقراء نہیں ہیں۔ اِس لئے کہ حقیقتاً تو وہ مال اور جائیداد رکھتے ہیں۔ فقراء کے مشابہ ہیں۔

ہمارے مسلک سے معلوم ہوتا ہے کہ فقراء کے لفظ کا استعمال بطریقِ حقیقت ہے۔ جب تک ایک لفظ کے متعلق یہ امکان ہے کہ اُس سے ہم معنی حقیقی کو مراد لے سکتے ہیں تو اِس کی پھر کیا ضرورت ہے کہ ہم اُس لفظ کو معنی مجازی پر محمول کریں۔

امام شافعیؒ کو چاہیے کہ وہ قرینہ بتائیں کہ کس قرینے کی بنا پر انہوں نے یہ بات کہی ہے کہ یہاں فقراء سے مراد حقیقتاً فقراء نہیں ہے بلکہ مراد وہ لوگ ہیں جو فقراء کے مشابہ ہیں اِس لحاظ سے کہ وہ اپنی جائیدادوں اور اپنے مال سے فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔

اَب یہاں شافعیہ پھر کہتے ہیں کہ یہاں لفظ ''**من دیارھم و اموالھم**'' یعنی وہ نکالے گئے اپنے گھروں سے اور اپنے مال سے۔

اَب یہاں دیار کی اضافت ہے اُن کی طرف، اموال کی اضافت ہے اُن کی طرف۔ تو اِس اضافت کی یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ حقیقتاً تو یہ مہاجرین اپنے دیار اور اموال کے مالک ہیں اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ان پر فقراء کا اطلاق کیا ہے۔

تو معلوم ہوا کہ یہ فقراء حقیقتاً نہیں ہیں مجازاً ہیں۔ ورنہ دیار اور اموال کی اضافت اِن مہاجرین کی طرف نہ ہوتی۔ لیکن

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ تم اِس حقیقت سے کیسے غافل ہو کہ ''**من دیارھم و اموالھم**'' کا تعلق تو استحقاقِ غنیمت کے فعل سے نہیں ہے بلکہ ''**من دیارھم و اموالھم**'' کا تعلق ''اخرجوا'' سے ہے۔ اَب اضافت کا تقاضا یہ ہے کہ یہ مہاجرین اپنے مال اور

Marfat.com

دیار کے مالک ہو جائیں اخراج کے وقت یعنی جس وقت اِن کو نکالا جا رہا تھا اپنے گھروں سے، اُس سے ذرا تھوڑی دیر پہلے یہ اموال اور دیار کے مالک تھے۔ اَب یہ ضروری نہیں ہے کہ جس وقت یہ لوگ مالِ غنیمت کے مستحق ہو گئے تو اُس وقت بھی یہ اپنے مال اور دیار کے مالک تھے۔ اِس لئے کہ ''من دیارھم و اموالھم'' یہ تو جار مجرور ہے اور جار مجرور کا تعلق تو فعلِ اخراج سے ہے، فعلِ استحقاق سے نہیں ہے۔ تو اضافت کا تقاضا یہ ہے کہ ملکیت ہو اخراج کے وقت نہ یہ کہ ملکیت ہو استحقاقِ غنیمت کے وقت۔ اخراج کے وقت تو ہم بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ لوگ حقیقتاً مال اور جائیدادوں کے مالک تھے اور اپنے گھروں کے مالک تھے۔ لیکن اخراج کے بعد استحقاق کے وقت یہ فقراء ہیں اور ملکیت زائل ہو گئی۔ اِس لئے شافعیہ کا مندرجہ بالا سوال وارد نہیں ہوتا۔

اِس کے ساتھ ساتھ پھر مزید بات یہ بھی ہے کہ

شافعیہ فرماتے ہیں کہ کفار کا غلبہ مسلمانوں کے مال پر معصیت ہے اور یہ ایک فعلِ حرام ہے۔ یہ تو سراسر ظلم ہے، جو کفار مسلمانوں کے ساتھ کرتے تھے۔ اَب وہ فعل جو معصیت ہے، ظلم ہے، تو اُس فعل کی وجہ سے یہ شرعی حکم کیسے ثابت ہوگا۔ کہ اَب کفار شرعاً مالک بھی ہو گئے۔ اور مسلمانوں کی جائیداد اُن کی ملکیت میں آ گئی، مسلمانوں کے گھر اُن کی ملکیت میں آ گئے؟ یہ بات کیسے ہو گئی۔ کہ ایک فعل بجائے خود فعلِ حرام ہے اور ایک فعل بجائے خود فعلِ معصیت ہے تو اِس فعل کی بنا پر یہ حکمِ شرعی مرتب ہو گیا؟

چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ

''ان الملک نعمة فلا تنال بالمحظور''

شافعیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ملکیت تو ایک نعمت ہے اللہ تعالیٰ کی اور نعمت کا تعلق فعلِ حرام سے نہیں ہوتا، ایک حرام کے ارتکاب سے مشرکین اور کفار کو کیسے اللہ تعالیٰ کی یہ نعمت حاصل ہو گئی؟

تو اِس بنا پر ہم نہیں مانتے کہ غلبے اور استیلاء کی بنا پر مسلمانوں کی ملکیت ساقط ہو جائے اور یہ کفار کی ملکیت میں آ جائے۔

Marfat.com

تو اس کا جواب فقہائے حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ایک فعل اگر حرام ہے تو اب اُس فعلِ حرام پر سرے سے احکام مرتب نہیں ہوتے۔ وہ کہتے ہیں کہ

''وحرمة الفعل لا تنافي ترتب الاحكام''

ایک فعل کی فی نفسہ حرمت اس بات کے منافی نہیں ہے کہ اُس پر احکامِ شرعی بھی مرتب نہ ہوں۔ احکامِ شرعی ایک فعلِ حرام پر مرتب ہو سکتے ہیں۔

مثال

مثال کے طور پر ایک شخص نے کسی کی چھری زبردستی لے لی۔ اور اُسی مغصوبہ چھری سے وہ اپنی گائے یا بیل کو ذبح کرتا ہے۔ تو اب بتائیے کہ اس ذبح کے ذریعے سے اُس گائے یا بیل کا گوشت حلال ہو گیا یا نہیں ہو گیا؟ حالانکہ یہاں تو بالکل ایک ایسی چھری ہے جو مغصوبہ ہے اُس کا استعمال ہوا ہے فعل ذبح میں اور فعلِ حرام ہے اس لئے کہ اس میں ملکیتِ غیر کا احتمال ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہم کہتے ہیں کہ ہاں بھائی ذبح تو ہو گیا۔

مثال

فرض کیجئے کہ ایک شخص نے کسی سے بندوق لے لی اور وہ بندوق اُس نے غاصبانہ طور پر لی۔ اور اُسی بندوق سے اُس نے شکار کیا۔ اور اس کے بعد پھر اُسے ذبح کیا۔

اَب سوال یہ ہے کہ شکار کا گوشت حلال ہے یا حرام ہے۔ ظاہر بات ہے کہ حلال ہے۔ اگر چہ وہ فعلِ حرام ہے۔

حنفیہ کی ایک دلیل اس سلسلہ میں یہ بھی ہے کہ جس وقت نبی ﷺ مکہ معظمہ تشریف لے گئے فتح مکہ کے موقع پر یا یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر۔ تو اُس وقت نبی ﷺ کو یہ تلاش تھی کہ کوئی ایسا گھر ملے کہ جس گھر میں ہم ٹھہر سکیں وہاں مقیم ہو سکیں ان دنوں میں۔ کسی نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ ﷺ کہ آپ، حضرت جعفرؓ اور حضرت علیؓ کے گھر اور مکانات تو مکہ معظمہ میں ہیں۔ اُن میں آپ ٹھہر جائیں تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ

''هل ترك لنا عقيل من منزل''

کیا عقیل نے ہمارے لئے کوئی گھر چھوڑا ہے؟ عقیل حضرت علیؓ کا بڑا بھائی تھا۔ اور وہ

Marfat.com

دیر سے مشرف بہ اسلام ہوا۔ جس وقت حضرت جعفرؓ، حضرت علیؓ اور حضور ﷺ نے ہجرت کی تو عقیل نے اُن کے سارے مکانات کو بیچ دیا۔

اَب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ

اگر کفار کے غلبے اور تسلط کی وجہ سے مسلمانوں کی ملکیت ساقط نہیں ہوتی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عقیل کا بیع ناجائز ہو گیا۔ پھر عقیل کو کوئی حق نہیں رہا کہ وہ اِن گھروں کو بیچے۔ پھر تو نبی ﷺ کو بڑے اطمینان سے اُن گھروں میں ٹھہرنا چاہیئے تھا۔ اور حضور ﷺ فرماتے کہ عقیل کا بیع فسخ ہے۔ عقیل کو کیا حق ہے کہ ہمارے گھروں کو بیچے۔ لیکن نبی ﷺ نے اُس بیع کو فسخ نہیں کیا۔ بلکہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ

''ھل ترک لنا عقیل من منزل''

کیا عقیل نے ہمارے لئے کوئی گھر چھوڑا ہے۔ عقیل نے تو ہمارے لئے کوئی گھر باقی نہیں چھوڑا۔

اَب یہ حکم اشارة النص سے ثابت ہے۔

اِس پر مختلف قسم کی تفریعات آگئیں۔

اگر اہلِ کفر اور اہلِ حرب نے مسلمانوں کی جائیدادوں پر تسلط کیا، مسلمانوں کی جائیدادوں کو دارالحرب میں لے گئے اور وہاں اُسے انہوں نے محفوظ کر دیا۔ ایک مسلمان تاجر پاسپورٹ اور ویزے سے جاتا ہے اور اہلِ حرب سے امان لے کر جاتا ہے۔ وہاں وہ تجارتی کاروبار کرتا ہے۔ اَب تجارتی کاروبار میں وہ کسی مسلمان کی سابق جائیداد خرید لیتا ہے۔ اُس مسلمان کی سابق ملکیت کو وہ دارالاسلام لے آتا ہے۔ اَب وہاں سابق مالک ہے۔ کیا اِس سابق مالک کو یہ حق حاصل ہے کہ مجھے فوراً یہ چیز دے دو۔ یہ تو میری ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ہاں اُسے فوراً کہنا چاہیئے کہ یہ تو میری ہے اِسے آپ نے قبضہ میں لے لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سرے سے یہ بیع اور یہ سودا صحیح نہیں ہوا۔ اِس نے مفت پیسے دیئے ہیں۔ کیوں دیئے ہیں؟ اہلِ حرب کے درمیان اور اِن کے درمیان جو سودا ہوا ہے یہ سرے سے صحیح نہیں ہوا۔ اِس بنا پر سرے سے یہ جائیداد اور یہ مال مسلمان تاجر کی ملکیت میں آئی ہی نہیں بلکہ ابھی

Marfat.com

تک پہلے مسلمان کی ملکیت ساقط نہیں ہوئی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ چونکہ اہلِ حرب قانونی طور پر اس جائیداد اور مال کے مالک ہیں۔ اس کے بعد تاجر نے باقاعدہ خرید و فروخت کے ذریعے سے ان میں سے کوئی حصہ خرید لیا تو یہ خریدنا قانونی طور پر صحیح ہے۔ اب یہ چیز تاجر کی ملکیت میں داخل ہوگئی۔ تاجر اگر اس چیز کو لے آئے دارالاسلام میں تو دارالاسلام میں تو وہ قدیم مالک ہے وہ بغیر معاوضہ کے اس مال کو اپنی ملکیت میں نہیں لاسکتا۔ یہ حق تو ہم اُسے دیتے ہیں کہ وہ اگر چاہے تو وہ اس چیز کو لے لے لیکن تاجر کو معاوضہ ادا کرے۔ تاجر کی جو قیمت خرچ ہوئی ہے، وہ قیمت اُسے دے دے۔ اس لئے کہ تاجر نے تو ایک جائز اور قانونی بیع کی۔

ہم اُسے یہ رعایت دے سکتے ہیں کہ چونکہ آپ اُس چیز کے قدیم مالک ہیں، آپ کو اُس چیز سے دلچسپی ہے تو لے لیں لیکن کم از کم تاجر پر تاوان نہ ہو۔ اسی طرح اس پر اور بھی مسائل مرتب ہوتے ہیں۔

مثال کے طور پر اسی تاجر نے جب مال کو لے لیا۔ اس کے بعد وہ مال بیچتا ہے یا کسی کو ہبہ کرتا ہے یا وہ کرایہ پر دیتا ہے۔ تو اس صورت میں یہ اجارہ، یہ ہبہ، یہ بیع اور شریٰ کے تمام تصرفات تاجر کے بالکل صحیح ہیں۔ یہاں تک کہ اگر وہ اُس غلام کو خرید لے جو سابق مالک کی ملکیت میں تھا اور اس کے بعد یہ اُس غلام کو آزاد کردے تو تاجر کے یہ تمام تصرفات صحیح ہیں۔ اس لئے کہ تاجر نے باقاعدہ ایک جائز اور قانونی بیع، قانونی سودے کے ذریعے سے اُس چیز کو اپنی ملکیت میں داخل کیا تھا۔ اب اس کے بعد اُس کے تمام تصرفات صحیح ہیں۔

امام شافعیؒ صاحب اس کے برعکس کہتے ہیں کہ یہ تمام سودے غلط ہیں، سب کو رد کردینا چاہیئے اس لئے کہ یہاں تو تاجر اور اہلِ حرب کے درمیان پہلے سے ہی یہ بیع غیر قانونی ہے۔ غیر قانونی بیع کی بنیاد پر جس قدر بھی تصرفات آئے ہیں، ان تمام تصرفات کو رد کردینا چاہیئے۔ اس لئے کہ خشتِ اول ہی کج ہے۔

خشت اول چوں نہد معمار کج
تا ثریا می رود دیوار کج

Marfat.com

مثال

دوسری مثال عبارۃ النص اور اشارۃ النص کے سلسلہ میں فقہا اور اصولیین یہ دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے

"اُحِلَّ لَكُم لَيلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى نِسَآئِكُم ط هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُم وَ اَنتُم لِبَاسٌ لَّهُنَّ ط" (البقرہ۔۱۸۷)

تمہارے لئے اپنی بیویوں کے ساتھ مجامعت رمضان شریف کی راتوں میں جائز کی گئی ہے۔ وہ تمہارے لئے لباس ہیں اور تم اُن کے لئے لباس ہو۔

اور ایک دوسرے مقام پر آتا ہے کہ

"وَ كُلُوا وَاشرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيطُ الاَبيَضُ مِنَ الخَيطِ الاَسوَدِ مِنَ الفَجرِ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيلِ" (البقرہ۔۱۸۷)

نیز راتوں کو کھاؤ پیو۔ یہاں تک کہ تم کو سیاہی شب کی دھاری سے سپیدۂ صبح کی دھاری نمایاں نظر آئے۔ تب یہ سب کام چھوڑ کر رات تک اپنا روزہ پورا کرو۔

یعنی طلوع فجر تک تم کھا سکتے ہو، پی سکتے ہو، مجامعت کر سکتے ہو۔

قرآن مجید کی یہ آیت اِس میں اشارۃ النص ہے کہ کھانے، پینے اور مجامعت کے جواز کی جو انتہا ہے وہ صبح صادق کے طلوع تک ہے۔ اور اِس میں بھی یہ آیت عبارۃ النص ہے کہ صبح صادق کے طلوع سے رات تک یہ روزے کا وقت ہے۔ اَب کسی معمولی غور و فکر کے بغیر خود بخود یہ حکم معلوم ہوتا ہے۔ اِس میں تو یہ عبارۃ النص ہے۔ لیکن اشارۃ النص کے معاملہ میں معمولی غور و فکر کی ضرورت ہے۔ اور وہ غور و فکر یہ ہے کہ اِس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ایک شخص اگر منہ میں پانی ڈالے یا ناک میں پانی ڈالے تو اُس شخص کا روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اَب اِس میں یہ آیت اشارۃ النص ہے۔

سوال یہ ہے کہ یہ کیسے معلوم ہوا اور ہم نے کس طریقے سے معلوم کیا کہ ایک شخص اگر کلی کرلے یا ایک شخص ناک میں پانی ڈالے تو اِس طرح کرنے سے اُس شخص کا روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اِس سلسلہ میں کچھ غور و فکر کی ضرورت ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے رمضان شریف کی

Marfat.com

تمام راتوں میں مغرب سے لے کر صبحِ صادق کے طلوع تک رات کے ہر جزو اور ہر حصے میں مجامعت، کھانے پینے کی اجازت دی، کہ رات بھر میں جب چاہو تم یہ تین کام کر سکتے ہو۔

فرض کیجئے کہ ایک شخص صبح صادق کے طلوع سے ایک یا دو منٹ پہلے جماع سے فارغ ہوتا ہے ہم نہیں کہہ سکتے کہ اِس شخص نے فعلِ حرام کا ارتکاب کیا۔ اِس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھا کہ رات کے جس جزو یا جس حصے میں بھی تم چاہو، تم مجامعت کر سکتے ہو، تم کھا سکتے ہو، پی سکتے ہو۔

اَب اِس کے بعد اللہ تعالیٰ فرماتا بھی ہے کہ ''ثم اتموا الصیام الی الیل''
اِس کا معنی یہ ہے کہ طلوعِ فجرِ صادق کے ساتھ ہی تم کھانے پینے اور مجامعت سے رک جاؤ۔ اور کھانے پینے اور مجامعت سے رک جانا، اِسے قرآن مجید نے صوم کہا اور پھر فرمایا کہ اِس صوم کو تم رات تک مکمل کرلو۔ تو معلوم ہوگیا کہ فجرِ صادق کے طلوع کے بعد صوم شروع ہوگیا۔

اب اگر ایک شخص منہ میں پانی ڈالے یا ناک میں ڈالے، اِس کے ذریعے سے روزہ ٹوٹتا ہو تو پھر ''ثم اتموا الصیام الی الیل'' کا مقصد پورا نہیں ہوتا۔

منہ کا ظاہری حصہ اور ناک کا حصہ ایک اعتبار سے انسان کے ظاہری بدن کے حکم میں ہیں اور ایک اعتبار سے انسان کے باطنی بدن کے حکم میں ہیں۔

فرض کیجئے کہ ایک شخص نے قے کی اور اُس کا منہ قے سے بالکل بھر گیا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ اِس شخص کا وضو ٹوٹ گیا۔ یا ایک شخص ہے کہ خون اُس کے ناک تک آگیا لیکن ابھی تک نکلا نہیں تو ہم کہتے ہیں کہ وہ ناک میں انگلی ڈالے اور اگر انگلی سے معلوم ہو کہ خون ناک تک آگیا تو وہ وضو کرلے۔

لیکن اگر قے وہ پوری نہیں یعنی منہ نہیں بھرتا بلکہ منہ بھرنے سے کم ہے تو وضو نہیں ٹوٹتا۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ منہ کے اندر کا حصہ ایک اعتبار سے داخل بدن کے حکم میں ہے۔ اور ایک اعتبار سے خارج بدن کے حکم میں ہے۔ اَب ہم کہتے ہیں کہ جس طرح اِس شخص نے جنابت کے وقت منہ میں پانی ڈالا یا ناک میں پانی ڈالا۔ اِس طریقے سے اُس شخص کا روزہ کیوں نہیں ٹوٹتا؟ اِس لئے نہیں ٹوٹتا کہ یہ منہ یہ ناک ظاہری بدن کے حکم میں ہے۔ ایک شخص نے کوئی چیز چکھ لی۔ چینی کو چکھ

Marfat.com

لیا۔لیکن شرط یہ ہے کہ چینی یا گڑ کے اجزا میں سے کوئی چیز حلق کے اندر نہیں گئی تو اِس چکھنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔افطار نہیں ہوا، اِس لئے کہ افطار کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی چیز باہر سے اندر جائے۔اَب یہاں باہر سے اندر کوئی چیز نہیں گئی۔اَب منہ کا جو حصہ ہے وہ تو باہر ہے اندر نہیں ہے۔لیکن فقہا کہتے ہیں کہ یہ مکروہ ضرور ہے۔اِس لئے کہ اِس شخص نے اپنے روزے کو خطرے میں ڈال دیا۔جب ایک شخص میٹھی، کڑوی یا ترش چیز کو چکھ لیتا ہے۔پھر یہ بہت مشکل ہے کہ اُس کے کچھ اجزاء حلق کے اندر داخل نہ ہو جائیں۔اِس سے اپنے آپ کو بچانا بہت متعذر ہے۔اس طرح وہ اپنے روزے کو خطرے میں ڈالتا ہے۔

اِس بنا پر یہ فعل مکروہ تو ہے لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ صرف اِس فعل کی بنا پر اِس شخص کا روزہ ختم ہو گیا۔

فقہا حنفیہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ فرض کیجئے کہ اِس شخص نے ایسے پانی کے ساتھ وضو کیا کہ وہ پانی کڑوا ہے نمکین ہے یا میٹھا ہے یا اُس میٹھے پانی سے غسل کیا۔ظاہر بات ہے کہ وہ وضو کرتا ہے تو وہ کلی بھی کرے گا اور ناک میں بھی پانی ڈالے گا۔جب وہ کلی کرے گا تو اُس کی زبان مٹھاس اور چٹخارا محسوس کرے گی۔لیکن اِس کے باوجود اُس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا۔منہ کا جو داخلی حصہ ہے یہ داخلِ بدن نہیں ہے۔یہ بدن کے اندرونی حصہ کا جزو نہیں ہے بلکہ یہ بدن کے بیرونی حصہ کا جزو ہے۔

بے شمار مسائل اِس طرح فقہاء نے یہاں سے نکالے ہیں۔یہ گویا حکم ہے جو ثابت ہے اشارۃ النص سے اور اِس پر بڑے بڑے ابواب مرتب کئے گئے ہیں۔عبارۃ النص سے بھی قطعی احکام ثابت ہوتے ہیں اور اشارۃ النص کے ذریعے سے بھی قطعی احکام ثابت ہوتے ہیں۔عبارۃ النص کی جو دلالت ہے اپنے مفہوم اور مراد پر وہ بھی قطعی اور یقینی ہے اور اشارۃ النص کی جو دلالت ہے اپنے مفہوم اور مراد پر وہ بھی قطعی اور یقینی ہے۔اِن کے درمیان فرق صرف اس وقت لازم آتا ہے جب اِن کے درمیان تعارض اور تقابل کی کوئی صورت پیدا ہو جائے۔عبارت النص کا ایک اقتضاء ہو اور اشارۃ النص کا دوسرا اقتضاء ہو تو وہاں عبارۃ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح دی جائے گی۔لیکن جہاں تقابل کا سوال نہ ہو وہاں عبارت النص اور

Marfat.com

اشارۃ النص دونوں برابر ہیں اور ان کا آپس میں کوئی تفاوت نہیں ہے۔

دلالۃ النص کی تعریف

تیسری قسم ہے **دلالۃ النص**۔ **دلالۃ النص** کی تعریف یہ ہے کہ **دلالۃ النصّ** اُس معنی اور اُس علت کا نام ہے جو ایک کلامِ منصوص سے ظاہری طور پر مفہوم ہوتا ہو۔

وہ لوگ جو سرسری طور پر بھی لغتِ عربیہ سے واقف ہوں، معمولی سی عربی زبان اور عربی لغات جانتے ہوں۔ وہ یہ معلوم کر سکتے ہوں کہ اِس حکمِ منصوص کی علت اور اِس حکمِ منصوص کا منشا یہ ہے۔ اس علت، اِس منشا اور اِس معنی کو وہ لوگ جو لغتِ عربی یا زبانِ عربی سے واقف ہوں اور معلوم کر سکتے ہوں تو اس منشا، اِس علت اور اِس وصف کا نام **دلالۃ النص** ہے۔

شافعیہ کی اصطلاح میں اِس قسم کا نام ہے ''مفہومِ موافقت''۔ یہ ''مفہومِ مخالفت'' کے ضمن میں آتا ہے۔ مقابلے میں آتا ہے۔

فقہائے شافعیہ کے نزدیک اِس کا نام ہے مفہومِ موافقت بلکہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی اِس کا نام مفہومِ موافقت ہے اور حنفیہ کے نزدیک اِس کا نام ہے **دلالۃ النص**۔

دلالۃ النص کا حکم

اِس کا حکم یہ ہے کہ جو حکم **دلالۃ النص** سے ثابت ہو اُس کا دار و مدار اِسی معنی اور اِسی علت پر ہوتا ہے۔ یہاں جو علت ہوگی وہاں حکم بھی موجود رہے گا۔ جہاں علت ختم ہوگی وہاں حکم بھی ختم ہو جائے گا۔

دلالۃ النص اور قیاس میں فرق

دلالۃ النص اور قیاس کے درمیان ایک بہت ہی باریک فرق ہے۔ قیاس میں بھی یہی بات ہے کہ ایک علت ہوتی ہے اور اُس علت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکمِ منصوص کے وجوب کا سبب یہ ہے اور حکمِ منصوص سے وجوب میں یہ علت مؤثر ہے۔ اَب وہ علت جہاں پائی جائے گی وہاں حکم بھی پایا جائے گا۔

یہی علتِ مشترکہ، منصوص اور غیر منصوص کے درمیان جس طرح **دلالۃ النص** میں

Marfat.com

ہے۔ اسی طرح قیاس میں بھی ہے۔ لیکن اِن کے درمیان فرق صرف یہ ہے کہ قیاس میں یہ جو علتِ مشترکہ ہے منصوص اور غیر منصوص کے درمیان، یہ علت ظاہر نہیں ہوتی۔ وہ تمام لوگ جو عربی زبان کو جانتے ہوں اُس علت کو معلوم نہیں کر سکتے۔ بلکہ اِس علت کے معلوم کرنے کے لئے ملکۂ اجتہاد کی ضرورت ہے۔ اور اُس علت کے تعین میں اختلافات کی کافی گنجائش ہے۔

ہوسکتا ہے کہ ایک مجتہد ایک چیز کو علت قرار دے اور دوسرا مجتہد یہ کہے کہ یہ علت نہیں بلکہ یہ ہے لیکن **دلالۃ النص** میں جو علت ہوتی ہے، اُس علت میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہوتی۔ بلکہ تمام لوگ جو لغت عربی کو جانتے ہیں۔ سب کے سب اِس پر متفق ہوتے ہیں کہ اِس حکمِ منصوص کی علت یہ ہے اور اُس علت کے معلوم کرنے میں ملکہ اجتہاد اور ملکہ استنباط کی بھی ضرورت نہیں ہوتی۔ بلکہ ہر شخص چاہے عالم ہو یا عامی ہو یا مجتہد ہے یا غیر مجتہد یا مقلد ہے، سب کے سب اُس علت کو اور معنی کو معلوم کر سکتے ہیں۔ اِن وجوہ کی بنا پر **دلالۃ النص** اور قیاس کے درمیان فرق ہے۔

علت کی اقسام

علتِ مفہومہ، علتِ منصوصہ، علتِ مستنبطہ

ا۔ علتِ مفہومہ

دلالت النص میں جو علت ہوتی ہے، اُسے ''علت مفہومہ'' کہتے ہیں۔

علتِ مفہومہ کی نفی کی بنا پر حکم منفی ہوتا ہے۔

مثال

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا وَ قُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيْمًا''

(الاسراء۔۲۳)

اور والدین کو اُف مت کہا کرو اور انہیں سخت سست مت کہا کرو۔

اور انہیں اچھی بات کہا کرو۔

Marfat.com

یہاں اس آیت میں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے والدین کے سامنے ''اف'' کہنے سے منع فرمایا ہے۔ لیکن جو شخص بھی قرآنِ مجید کی اِس آیت کو پڑھے گا اور وہ لغتِ عربی سے بھی معمولی طور پر واقف ہوگا، چاہے وہ عالم ہو یا عامی ہو، مجتہد ہو یا غیر مجتہد، وہ یہ آیت سنتے ہی محسوس کرے گا کہ یہاں اللہ تعالیٰ کے حکم کا منشاء ''والدین کو اذیت نہ پہنچانا'' ہے۔ یعنی ایسی بات نہ کہنا، جس کی بنا پر والدین اذیت محسوس کریں۔

اب اِس علت کے سمجھنے میں ملکہ اجتہاد اور استنباط کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ سب سننے والوں اور سمجھنے والوں کا اِس امر پر اتفاق ہے کہ یہاں آیت زیرِ بحث میں اللہ تعالیٰ کا منشا اِس کے سوا کوئی اور ہو بھی نہیں سکتا کہ تم والدین کو ''اف'' مت کہو یعنی انہیں اذیت نہ پہنچاؤ۔

اَب وہ تمام افعال حرام ہیں، جن کی بنا پر والدین کو اذیت محسوس ہو۔ والدین کو مارنا پیٹنا، قتل کرنا، اُن کی جائیداد پر غاصبانہ قبضہ کرنا، اُن کی شان میں گستاخی کرنا اور اُن کے سامنے اف تک کہنا، یہ سب افعال اور کام حرام ہیں۔ لیکن

امام قاضی ابوزیدؒ فرماتے ہیں۔

فرض کیجئے کہ ایک قوم ایسی ہے کہ جس کی اصطلاح میں لفظ ''اف'' کہنا موجب اذیّت نہیں ہے۔ بلکہ اُس کی اصطلاح میں لفظ ''اف'' کہنا موجبِ عزت افزائی ہے۔ اور ''اف'' کہنے سے والدین خوش ہوتے ہوں، تو ایسی قوم کو یہ بات حرام نہیں ہے۔ کہ وہ اپنے والدین کی خدمت میں لفظ ''اف'' کا استعمال کریں۔

اور اِس کا سبب یہ ہے کہ یہاں سوال لفظ ''اف'' ادا کرنے اور استعمال کرنے کا نہیں ہے بلکہ اصل مقصد یہ ہے کہ اپنے آپ کو اُن تمام افعال اور اعمال سے بچایا جائے جن سے والدین کو اذیّت پہنچے۔

علتِ مفہومہ کی نفی سے حکم کی نفی ہوتی ہے۔

۲۔ علتِ منصوصہ

یعنی ایسی علت، جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ یا نبی ﷺ تصریح فرمادیں۔

''علتِ منصوصہ'' کی نفی کے ساتھ بھی اُس حکم کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

Marfat.com

۴۔علتِ مستنبطہ

یہ ایسی علت ہوتی ہے جس کا تعین ہم اپنی رائے اور اپنے اجتہاد سے کرلیں۔

اُن مواقع اور مواضع میں، جن میں نص وارد ہو، ایسے مواقع اور مواضع میں اگر چہ علت موجود نہ ہو، پھر بھی ہم حکم کو ساقط نہیں کرسکتے۔

البتہ وہ مواقع اور مواضع جن میں نص وارد نہ ہو اور جہاں ہم حکم کو قیاس کے ذریعے ثابت کرسکیں، اگر ایسے مواقع اور مواضع میں علت موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں حکم کو ساقط کیا جا سکتا ہے۔

لیکن جن مواقع اور مواضع میں وہ علت موجود ہے، وہاں حکم کو ساقط یا ختم نہیں کیا جا سکتا۔ایک حکم اگر منصوص ہے اور اُس حکمِ منصوص کی ایک علت ہے۔اور وہ علتِ مستنبطہ ہے۔یعنی اُس علت کا تعین صرف سننے سے نہ ہوسکتا ہو بلکہ اُس علت کے تعین اور فہم کے لئے رائے اور اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے۔

فقہاء ایسی صورت میں یہ کہتے ہیں کہ

منصوص اور مواضع نص میں اُس حکم کی نسبت نص کی طرف کی جائے گی۔یہ نسبت علت کی طرف نہیں کی جائے گی۔یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ اِس علت نے حکم کو ثابت کیا ہے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ نص نے حکم کو ثابت کیا ہے۔یہ اِس لئے کہ نص بجائے خود قطعی ہے اور علت بجائے خود ظنی ہے یعنی گمانِ غالب کی بنا پر ہوتی ہے۔وہ تو ایک مجتہد کی رائے اور استنباط ہوتا ہے۔یہ ممکن ہے کہ مجتہد نے صحیح طور پر اس علت کی نشاندہی کی ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ مجتہد نے نشاندہی کرنے میں غلطی کی ہو۔یعنی فی الواقع اُس حکم کی علت کچھ اور ہو اور مجتہد نے کچھ اور سمجھ لیا ہو۔

اسی بنا پر ہم اُس حکم کی اضافت نص کی طرف کریں گے اور ہم یہ کہیں گے کہ اِس حکم کا ثبوت نص سے ہے۔ہم یہ نہیں کہیں گے کہ اِس حکم کا ثبوت فلاں علّت سے ہے۔ہاں اُن مواقع اور مواضع میں جن میں نص کا وجود نہیں ہے، وہاں ہم حکم کی نسبت علت کی طرف کریں گے۔یعنی یہ کہیں گے کہ یہ علت حکم کے لئے مُثبت ہے یا یہ علّت حکم کے لئے مُثبت نہیں ہے۔

Marfat.com

اختلاف

اِن توضیحات میں بہت سے اختلافات پائے جاتے ہیں۔

''ھل یجوز التاویل بالعلّة القاصرة ''

''اگر ایک حکم، حکم منصوص ہے۔ ہم اِس حکم کے لئے علت کی تلاش کرتے ہیں۔ اِس تلاش کے نتیجے میں ہماری سمجھ میں ایسی علت آ گئی جو صرف منصوص میں موجود ہوتی ہے۔ لیکن منصوص کے علاوہ غیر منصوص میں وہ علت نہیں پائی جاتی۔ یعنی اُن مواقع میں وہ علّت پائی جاتی ہے جن مواقع میں نص موجود ہو۔

سوال

اَب یہاں سوال یہ ہے کہ اِس قسم کی علّت کا تعیّن اور اِس قسم کی تعلیل صحیح ہے یا نہیں؟

جواب

شافعیہ کا موقف

امام شافعیؒ اِس سلسلہ میں فرماتے ہیں

''یجوز التاویل باالعلّة القاصرة کما یجوز باالعلّة متعدیه''

''جس طرح علتِ متعدیہ کے ذریعے سے ہم تاویل کر سکتے ہیں، اِسی طرح علتِ قاصرہ کے ذریعے بھی تاویل ہو سکتی ہے''۔

اور وہ علّت بھی ایسی علّت ہے جو صرف مواضع نص اور صرف منصوصات کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور غیر منصوص میں تو سرے سے یہ علّت موجود ہی نہیں ہے۔

حنفیہ کا موقف

حنفیہ کہتے ہیں کہ

آخر اِس تعلیل کی ضرورت ہی کیا ہے۔ اگر اِس تعلیل کا منشاء یہ ہے کہ مواضع نص اور مواقع نص میں حکم معلوم کیا جائے تو مواضع نص اور مواقع نص میں تو نص خود بخود موجود ہے۔ تو پھر

Marfat.com

اِس تعلیل اور اِس علیت کی کیا ضرورت ہے؟

اگر آپ کا منشاء یہ ہے کہ منصوصات اور مواقع نص کے علاوہ ہمارے پاس کچھ ایسا مواد اور دیگر ایسی صورتیں ہیں کہ جن صورتوں میں ہم یہ کہتے ہیں کہ وہاں یہ علت موجود ہے۔تو آپ کے کہنے کے مطابق ایسی صورت حال بھی نہیں ہے۔ یہ اِس لئے کہ یہ علت تو علتِ قاصرہ ہے اور علتِ متعد یہ نہیں ہے۔

سوال

اَب سوال یہ ہے کہ اس تعلیل کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اگر علت ایسی علت ہے کہ وہ صرف منصوصات کے ساتھ مخصوص ہے۔

منصوصات میں اور مواقع نص میں اگر علت ہوتی بھی ہے تو حکم کی اضافت ہم اُس علت کی طرف نہیں کریں گے بلکہ حکم کی اضافت ہم نص کی طرف کریں گے۔اِس لئے کہ نص قطعی ہے اور علت ظنی ہے۔

اِس بحث سے یہ بات ہمارے سامنے آتی ہے کہ علل کی اقسام تین ہیں۔

ا۔علل منصوصہ۔وہ علل جن کی صراحت اللہ تعالیٰ نے خود یا اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ نے کی ہو۔یعنی احکام منصوصہ آئے ہوں اور احکامِ منصوصہ کے ساتھ ساتھ اللہ یا رسول نے علل بیان کر دیئے ہوں۔

۲۔عللِ مفہومہ۔دلالۃ النص میں جو علت ہوتی ہے، اُسے علت مفہومہ کہتے ہیں۔علتِ مفہومہ کی نفی کی بنا پر حکم منفی ہوتا ہے۔

۳۔عللِ مستنبطہ۔ یہ ایسی علت ہوتی ہے جس کا تعین ہم اپنی رائے اور اپنے اجتہاد سے کر لیں۔

ایک اصول (علت کے ساقط ہونے سے حکم کا ساقط ہونا)

یہاں ایک اصول بھی ہمارے سامنے آتا ہے۔ کہ اگر کوئی حکم منصوص ہے۔یعنی قرآن مجید یا حدیث شریف میں جس کا ذکر ہے۔اور وہ حکمِ منصوص، کسی علت سے مقید ہے اور اُس وقت

Marfat.com

میں منصوص کا کسی علت سے مقید ہونا نص کے ذریعے سے ہمیں معلوم ہوتا ہے۔ یا یہ کہ وہ دلالت النص کے ذریعے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ فلاں حکم فلاں علت سے مقید ہے۔

قاعدہ

جہاں یہ علت پائی جائے گی، وہاں اس حکم کا بھی وجود ہوگا۔ اور جہاں علت نہیں پائی جائے گی وہاں حکم کا بھی وجود نہیں ہوگا۔

یہ ایک ایسا ضابطہ ہے کہ اس کی وجہ سے منکرینِ حدیث اور تجدد پسندوں کے بہت سے شبہات اُڑ جائیں گے۔

مثال (نمبر۱)

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

"وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ"

(الانفال۔۴۱)

"اور تمہیں معلوم ہو کہ جو کچھ مالِ غنیمت تم نے حاصل کیا ہے، اُس کا پانچواں حصہ اللہ اور اُس کے رسول ﷺ اور رشتہ داروں اور یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہے۔"

قرآن مجید کی یہ آیت صریح طور پر اس بات پر دلالت کرتی ہے۔ کہ جس طرح یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کا خمسِ غنیمت میں حصہ ہے، اسی طرح خمسِ غنیمت میں حضور ﷺ کے ذوی القربیٰ کا بھی حصہ ہے۔

حنفیہ اس کے باوجود کہتے ہیں کہ

آج کل کے دور میں نبی ﷺ کے اقرباء کا خمسِ غنیمت میں کوئی حصہ نہیں ہے۔ جب تک کہ وہ مساکین، یتامیٰ یا ابن السبیل کی فہرست میں شامل نہ ہوں۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ ذوی القربیٰ کی حیثیت سے خمسِ غنیمت میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہے۔

Marfat.com

الانوار الساطعه	احمد النشرق
سعد الشموش والاقمار	عبد القادر البرشیمی
ریاض العاملین	سیف الدین الجزائر
غائتہ المقصود	احمد الدیربی
رحمتہ الامتہ	صدر الدین الدمشقی
المنتزع المختار	ابوالحسن عبداللہ
شامل الاصل والفرع	علامہ اطفیش

اسلامی قانون سے متعلق جدید کتابیں

التشریع الجنائی الاسلامی	عبد القادر عودہ
الاسلام وارضاعنا القانونیہ	،
المال والحکم فی الاسلام	،
الاسلام واوضاعنا الاقتصادیہ	محمد الغزالی
المدخل الفقہی العام	مصطفیٰ احمد الزرقاء
نظرۃ عامۃ فی الحق والالتزام	،
العقود فی الفقہ الاسلامی	،
نظریہ الالتزام العامہ	،
فلسفہ التشریع فی الاسلام	صبحی المحصانی
نظریۃ عامۃ للموجبات العقود	،
نظریۃ العقد	السنہوری
الملکیۃ ونظریۃ العقد	ابوزہرہ
المقارنات التشریعیہ	عبداللہ علی حسین

Marfat.com

الفوائد البہیۃ فی القواعد الفقہیہ	محمود حمزہ الحسینی
الفکر السامی فی تاریخ الفقہ الاسلامی	
المختارات الفتحیہ	
العرف والعادۃ فی رائی الفقہاء	
نظریۃ تحمل التبعۃ فی الفقہ	علی حسن عبد القادر
نظرۃ عامۃ فی تاریخ الفقہ	
تاریخ التشریع الاسلامی	الحضری
	السبکی وغیرہ
تنویر الافہام فی مصادر الاسلام	
القصاص فی الشریعۃ الاسلامیہ	
القضاء فی الاسلام	دکتور عطیہ
القضاء فی الاسلام	عارف کندی
التحفۃ الخیریہ	ابراہیم الباجوری
البحر الفائض	الشیخ عبد العاطی
شرح رائض الفرائض	الشیخ یوسف الاسیر
المنہل الفائض	عبد المجید المغربی
اطیب الحرام فی فرائض الاسلام	
احکام المواریث	محمد محی الدین عبد الحمید
المیراث فی الشریعۃ الاسلامیہ	محمد سمفان
فتاویٰ شریعہ	الشیخ حسنین مخلوف
لیسر الاسلام واصول التشریع العام	محمد رشید رضا
توفیق المواد النظامیہ الاحکام الشریعۃ	محمد افندی شطی

Marfat.com

نظام الطلاق فی الاسلام	احمد محمد شاکر
الاحکام والحدود	علی بن محمد بمصنفك
ادب القاضی	عماد الدین
ابوحنیفہ	استاد ابوزہرہ مصری
مالک	،،
شافعی	،،
ابن حنبل	،،
ابن حزم	،،
ابن تیمیہ	،،

جدید کتب

اصول الفقہ الاسلامی	شاکر الحنبلی
التعزیر فی الشریعۃ الاسلامیہ	الدکتور عبدالعزیز عامر
الفقہ المقارن	حسن احمد الخطیب
فقہ الاسلام	لجنۃ توحید المذاھب الاسلامیہ بمصر
الفقہ الاسلامی	الدکتور محمد یوسف موسیٰ
تاریخ الفقہ الاسلامی	الدکتور محمد یوسف موسیٰ
مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی	السنہوری
مصادر التشریع الاسلامی	عبدالوہاب خلاف
الحیل المحظور منہا والشروع ۔	الدکتور عبدالسلام ذہنی
الاحکام العرفیہ	حسین جمیل
الفصول البدیعہ فی اصول	

Marfat.com

الشریعة

الفصول العزویہ فی الاصول

الفقیہ

جدید کتب۔فہرست مرتبہ۔الاستاذ حافظ محمد عارف گوجرانوالہ

تفسیر آیات الاحکام	محمد علی الصابونی
الفتح الربانی ترتیب الامام احمد بن حنبل الشیبانی وشرحہ بلوغ الامانی	للعلامة عبد الرحمٰن البناء
اسس الاقتصاد فی الاسلام	للاستاذ العلامة ابی الاعلیٰ المودودیؒ
الاسلام داوضاعنا القانونیة	للاستاذ محمد الغزالی
الاقتصاد والسیاسة فی ضوء الاسلام	باشراف جنة الدراسات الاسلامیة بکلة التجارہ جامعہ القاہرہ
تنظیم الاسلام للمجتمع	الشیخ محمد ابوزھرة
خطوط رئیسیة فی الاقتصاد الاسلامی	الاستاذ محمود ابی السعود
مجموعة الوثائق السیاسیة فی عہد الرسول والخلفاء الراشدین	للدکتور محمد حمید اللہ
مبادی علم المالیة العامة	للدکتور محمد فواد ابراہیم
علم المالیة	للدکتور رشید الدقر
موارد	للدکتور سعد ماھر حمزہ
فقہ الزکوٰة	للدکتور محمد یوسف القرضاوی
الاشفاق علی احکام الطلاق	علامہ زاھد الکوثری
فتاویٰ ابن باز	مفتی اعظم سعودی عرب
فقہ السنة	عاصم الحداد

Marfat.com

مبادی النظریۃ العامۃ للضریبۃ	للدکتور ابن حسین خلاف وعبدالکریم الرفاعی
میزانیۃ الدولۃ	للدکتور محمد علمی مراد
تشریع الضرائب	
النظم النقدیۃ والمصرفیۃ	للدکتور عبدالعزیز مرعی
الاقتصاد السیاسی	للدکتور علی عبدالواحد وانی
الاقتصاد السیاسی	للدکتور رفعت المحجوب
القصاص	لاحمد محمد ابراہیم
الجنایات المتحدہ	رضوان شافعی المتعانی
فقہ القرآنِ والسنۃ	لمحمود شلتوت
مجلہ القانون والاقتصاد	
طرق القضاۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ	لاحمد ابراہیم بک
طرق الاثبات الشرعیۃ	
القضاء فی الاسلام	لعطیۃ مشرفۃ
الدیۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ	لعلی صادق ابو یوسف
معین الحکام	علاء الدین ابی الحسن
المصارف وبیوت التمویل الاسلامیہ	للدکتور غریب الجمال
معجم الفقہ الحنبلی (الجزالاول)	عبدالرحمن عبداللہ الحنبلی
معجم الفقہ الحنبلی (الجزالثانی)	عبدالرحمن عبداللہ الحنبلی
اقضیۃ الرسول	امام ابن الطلاع اندلسی
الاصول الی الاصول فی اصول الفقہ	ابوالعرفان محمد انور مگھالوی

Marfat.com

کتب شیعہ در علم فقہ واُصول فقہ

وسلیۃ الوسائل فی شرح الرسائل۔ علم اصول میں (مطبع تبریزی،۱۲۹۰ھ) باقر (الحاج سید محمد

حلل العقول لعقد الفحول (وسیلۃ الوسائل کے ساتھ چھپی ہے) باقر (محمد)

وسائل الشیعہ الی مسائل شرعیۃ (تہران ۱۲۸۸ چھ اجزاء) الحر العاملی (محمد بن حسین بن علی)

مفتاح الکرامۃ شرح قواعد العلامۃ (مطبع الشوری، مصر، ۱۳۲۳۔۱۳۲۶ھ طبات پوری نہیں ہوئی)۔الحسینی العاملی (محمد الجواد بن محمد)

شرائع الاسلام (مطبع تبریزی، ۱۳۲۰ھ) الحلی المحقق (جعفر بن حسن)

الروضۃ النفیر شرح المجموع (دفعہ زیدی) مع تمہ للحسنی الیمنی (مطبع سعادۃ، مصر ۱۳۴۷۔۱۳۴۹، پانچ اجزاء (الحیمی)

احسن الودیعۃ فی تراجم مشاہیر الشیعۃ، (بغداد، ۱۳۴۸، دو جزء) الکاظمی (محمد مہدی)

عناوین الاصول، (بغداد، ۱۳۴۲ھ) الکاظمی (محمد مہدی)

اصول الکافی، (۱۳۰۵ھ) الکلینی

شیعی فقہ واُصول الفقہ

احکام الاحکام	قطب الدین سعید بن ھبۃ اللہ الراوندی
الارشاد	الشیخ ابو سعید اسمٰعیل بن علی
ارشاد الاذھان	الشیخ جمال الدین ابو المنصور الحسن الحلی
اساس الاصول	السید دلدار علی بن السید محمد معین النصرا بادی
ار فہام الاصول الاحکام	محمد بن احمد بن الجنید
بشارۃ الشیعہ	ملا محمد مہدی
بشری الحقیقین	سید جمال الدین احمد بن موسیٰ العلوی
البیان فی الفقہ	الشیخ الشہید محمد المکی

Marfat.com

التحریر فی الفقہ	الشیخ جمال الدین ابو العباس احمد الحلی
تحریر الاحکام الشرعیہ	جمال الدین الحسن بن یوسف المطہر الحلی
تحصیل المنافع	حسن بن علی بن داؤد
تمہید القواعد الاصولیہ	الشیخ زین الدین علی بن احمد
تہذیب الاحکام	محمد بن الحسن بن علی الطوسی
تہذیب الشیعہ	محمد بن احمد بن الجنید
الجامع فی الفقہ	محمد بن علی بن محبوب الاشعری
الجامع الفقہ	محمد بن الحسن بن احمد القمی
جامع الشرائع	الشیخ نجیب الدین ابو زکریا الھذلی
الجامع الصفیر	ابراہیم بن محمد بن سعید الثقفی
جواہر الکلام	الشیخ محمد حسن بن محمد باقر النجفی
شرائع الکلام	الشیخ نجم الدین ابو القاسم جعفر بن الحسن
مدارک الاحکام	السید محمد بن علی بن الحسین الموسوی
مسالک الافہام	الشیخ زین الدین بن علی بن احمد
دلائل الاحکام	سید محمد ابراہیم الموسوی القزوینی
الدلیل القاطع	ملا مراد الکشمیری
ذکریٰ الشیعۃ فی احکام الشریعہ	الشیخ شمس الدین ابو عبد اللہ العاملی

Marfat.com

انگریزی کتب ومقالات

قانون اور اُصولِ فقہ

C.K. Allen	Law in the Making, 4th edition(1946)
J. Austiaia	Lectures on Jurisprudence (1st edition appeared in 1861;5th ed. by R.Campbell, 1929)
F.Bervlzeimer	The World's Legal Philosophies (Modern Legal Philosophy Series, Boston, 1912)
E.Bodenheimer	Juresprudence (New York 1940)
W.J.Brown	The Nature and sources of Law, 2nd edition 1921)
Viscount Bruce	Studies in History and Jurisprudence (1901) 2 volumes.
W.W Buckland	Some Reflections on Jurisprudence (Cambridge 1945)
B.N Cardozo	The Growth of Law (New Havan 1924)
F.S. Cohen	Ethical Systems and legal Ideals(Falcon Press, 1933)
M.R. Choen	Law and the Social Order(New York 1933)
	Reason and Nature (London 1937)
J.R. Commons	Legal Foundations of Capitalism(New York 1924).
Sir Alfred Denning	The Changing Law (London).

Marfat.com

L. Duguit	Law in the Modern State (Translated by Farida and H.Laski, (1919)
E.Ehrlich	Fundamental Principles of the Sociology of Law (Translated by W.L.Moll, Harvard 1936)
W.Friedmann	Legal Theory (London, 1953) 2nd edition.
J. Frank.	Law and the Modern Mind (New York, 1935)
L.L. Fuller.	Law in Quest of Itself (Chicago 1940)
A.L Goohart.	Essays in Jurisprudence and the Common Law (Cambridge 1931)
	"Law" an article in New Outline of Modern Knowledge (London 1956)
J. Hall.	Reading in Jurisprudence (1938)
W.N. Hohfeeld.	Fundamental Legal Conceptions, (1923)
Sir T.E. Holland.	The Elements of Jurisprudence (Oxford, 1906)
W.I. Jennings.	Modern Theories of Law, 6th edition(1933)
G.W. Keeton.	Elementary Principles of Jurisprudence (1930)
A. Kocoueck.	Introduction to the Science of Law (1930).
K. Kahana Kegen.	Three Great Systems of Jurispridence (London. 1955).
Harold J. Laski.	A Grammer of Politics (London).
G.W. Paton.	A Textbook of Jurisprudence (Oxford) 1946.
Sir. F. Pollock.	First Book of Jurisprudence, 6th edition (1929).

Marfat.com

Roscoe Pound. Contemporary Juristic Theory (1940).

Interpretations of Legai History (Cambridge, 1923).

An Introduction to the Philosophy of Law, Second Edition (New Heayen, 1954).

Law and Morals (Chapel Hill, 1924).

Outlines of Jurisprudence, 5th ed. Harvard 1943).

"Philosophy of Law", an essay in Twentieth Century Philosophy (1950).

W.A. Robson. Civilization and the Growth of Law (London 1935)

J.W. Salmond. Jurisprudence, 10th edition editied by G.K. Williams (1947).

Pitrim A. Sorokin. Contemporary Sociological Theories (New York, 1928).

Stammler. THeory of Justice (Translated, Husik, New York, 1925).

Lord Wright. Legal Essays and Addresses, (Cambridge 1939)

Various Authors Rational Basis of Legal Institutions (Modern Legal Philosophy Series N.Y. 1923)

Various Authors My Philosophy of Law (Bostan 1941).

اہل سنت کی فقہ نے چار شاخوں میں ترقی کی ہے۔ اور ان میں ہر ایک کا اتحاد ابتدائی دور تشکیل ہو گیا تھا۔ گو ان میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے خطوط پر ارتقاء کیا ہے۔ مگر ان میں اختلاف نہایت جزوی تفاصیل میں ہے (اصول میں نہیں)....چاروں فقہ مساوی طور پر مقدس ہیں اور اسلام کے حقیقی تصور کی رو سے ان کا اختلاف صرف فروع میں ہے، بنیادوں میں نہیں۔ آج

Marfat.com

بھی جامعہ ازہر میں جو عالمِ اسلام کی سب سے اہم علمی درسگاہ ہے۔ چاروں فقہیں طلباء کو پڑھائی جاتی ہیں اور فقہ کی تعلیم اس کا کوئی نمائندہ عالم دیتا ہے۔ اور یہ نظام بالکل اسی طرح چل رہا ہے جس طرح سلطنتِ عثمانیہ کے ابتدائی دور میں تھا۔ جب ملک کا قانون فقہ حنفی کے مطابق متشکل ہوا۔ اسلامی دورِ حکومت میں تمام اہم عدالتوں میں چاروں فقہوں کے مطابق فیصلے ہوتے تھے اور اہم معاملات میں چاروں فقہوں کے نمائندے مشترکہ مجلس میں مقدمہ کا فیصلہ کرتے تھے (یعنی اسلامی تاریخ فقہی تشدد سے خالی ہے)۔

پروفیسر۔ آئی۔ گولڈ ذی ہر

مختصر انسائیکلوپیڈیا آف اِسلام

Marfat.com

اِسلامی قانون

Abdul Rahim	Principals of Mohammadan Jurisprudence (1911) Madras.(1)
	Institutes of Mohammadan Law (1907) Calcuta.
Abdul Majid	Introduction to the study of Mohammadan Law.
Dr. Ahmed Amin	"Ijtihad in Islam", article in Islamic Review London, December 1951.
N.P. Aghindes	Mohammadan Theories of Finance (1928) -(2)
Amir Ali	Mohammadan Law (1880) 2 Volumes, 2nd edition.(3)
	Students Handbook of Mohammadan Law (4)
J.N.D. Andorson	Islamic Law in Africa (1954) LOndon.
	"Recent Developments in Sharia", article to Journal of Comparitive Legislation and internation Law Volume 40 (1930).

۱۔ اس کتاب کا ترجمہ ''اسلامی اصول قانون'' کے نام سے حیدرآباد سے شائع ہو چکا ہے۔

۲۔ ابتدائی ابواب میں اُصولِ فقہ پر بڑی مبسوط بحث کی گئی ہے۔ بحیثیتِ مجموعی وہ بحث اچھی ہے لیکن اجماع اور اجتہاد پر بہت سی باتیں غلط بیان کر دی ہیں جو بعد میں بہت غلط فہمیوں کا سبب بنی ہیں۔ مثلاً ایک بات اس میں یہ بھی کہی گئی کہ اجماع قرآن کے کسی حکم کو بھی منسوخ کر سکتا ہے۔ حالانکہ یہ قول بالکل بے بنیاد اور سراسر غلط ہے۔

۳۔ ہمارے علم کی حد تک انگریزی میں اسلامی قانون پر کسی مسلمان کے قلم سے یہ سب سے پرانی کتاب ہے۔ اس سے پہلے کی کسی کتاب کا حوالہ نہیں ملتا۔

۴۔ اس کا ترجمہ اُردو میں ہو چکا ہے۔ لیکن اب نایاب ہے۔

Marfat.com

Ahmed — Islamic Law in Theory and Practices (1956) Lahore.[5]

Muhammad Asad — "The Law of Ours" in Arafat [6] Vol I No.3 . 4 and 5

-"Islamic Constitution-making", in 'Arafat' March 1948 Lahore.

N.B.F Bailiie — A Digest of Muhammadan Law [7] (Hanafi Code)

Brohi — Fundamental Law of Pakistan (1958) Karachi particularly Chapter VIII on "Religious Ethical and Ideologies Implieations of our Constitution".

Encyclopedia of Islam (Shorter).

-Fakih (D.B. Macoonald).

-Fatwa (D.B Macdonald).

-Fikh (I. Goldziher).

-Idjma (D.B. Macdonald).

-Idjtihad (I.B. Macdonald).

-Ikhtilaf (I. Goldziher).

-Istihsan (Kudi Paret).

-Istishab (T.W. Juynboll).

-Shariah (J. Schacht).

-Sunnah (A.J. Wensink).

-Taqlid (J. Schacht).

-Taklif (D.B. Macdonald).

Looroed Men of Law.

-Abu Hanifa (T.. Juynbloo and A.J. Wensinck)

۵۔اسلامی قانون پر انگریزی میں ایک قابل قدر اضافہ ہے۔اُصولِ قانون کا حصہ بڑی حد تک صبحی محمصانی کی کتاب فلسفہ شریعت اسلام سے استفادہ معلوم ہوتا ہے۔

۶۔اسلامی قانون کے احیاء اور تجدید کی کوشش۔لیکن مصنف ابن حزم اور ظاہری اسکول سے متاثر ہیں اور اسی نقطہ نظر کو پیش کرتے ہیں۔

۷۔یہ دراصل فتاوی عالمگیری کا انگریزی ترجمہ و تلخیص ہے۔

Marfat.com

Ahmed bin Hanbel (I.Goldsiher).

-Al na ali (D.B. Macdon).

-Ibn Hazm (C.Van Arendouk).

-Ibn Taimiya (Mohd. ben Chenab).

-Malik b. Anas (J. Schacht).

-Al-Shafi. (W. Heffening).

-Al-Shaibani (W. Heffening).

-Al-Zahirya (B. Strothman).

A.A.A. Faizee — Outlines of Muhammadan Law[8] (2nd edition 1955) Oxford.

-A Shiite Creed -[9] (1942) Oxford.

-"Shia Legal Theories" in Law in the Middle East Vol. I. (1955) Washington.

-"Law and Culture in Islam", aticle in Islamis Culture Hyderabad Deccan-[10] Oct. 1943. Vol. XVII No.4.

K. A. Fariq — "Evalution of Law in Islamisation" Iqbal Quarterly", Lahore, July 1959.

H.A.R. Gibb — Law of Religion in Islam (New York).

-Constitutional Organisation"--article in Law in the Middle East Vol. I (1955).

I. Goldziher — "The Principle of Law in Islam" being Chapter XII in Vol.VIII of the Historians History of the World (1904) New York.

-Articles in Encyclopedia of Islam see above.

Gusteve E. Von Grunebaum — "The Body Politic: Law and State". Chapter in Mediavel Islam (1956) Chicago.

۸۔ ایک مسلمان کے قلم سے لیکن مستشرقانہ ذہنیت کی آئینہ دار!

۹۔ شیخ صادق ابن بابویہ کی کتاب "رسالۃ الاعتقادات" کا انگریزی ترجمہ۔

۱۰۔ یہ مقالہ اسلام پر نہایت رکیک اعتراضات پر مشتمل ہے۔ اور ایک مسلمان کے قلم سے ہونے کی بنا پر نہایت افسوسناک ہے۔

Marfat.com

Dr. M. Hamidullah — The Muslim Coduct of State [11] (1954 new edition) Lahore.

"Sources of Islamic Law. A new Approach"-[12] article in Islamic Quarterly (London) 1954.

-"The International Law in Islam", an article in Islamic Review (London) May:1951.

-"Influence of Roman Law on Muslim Law". in the Journal of Hyderabad Academy No.6, 1943.

-"Place of Islam in the History of Modern International Law", in Journal of Hyderabad Academy Vol.2 1940.

-"Islamic Notions of Conflicts of Law", in the proceeding of All India Law Conference 1944, Hyderabad.

-"Codification of Islamic Law" in Islamic Literature London April 1956.

Hamilton — Hedaya, Translation Original edition 4 volumes (1791) London.Ed. Grady (1870) London.

J.H. Harington — "Remarks upto the authorities on Mosulman Law" an article in "An Elementary Analysis of The Laws of Regulations."

T.P. Hughes — Dictionary of Islam-[13] (1935 edition) particularly articles on: 1-Law, 2-Fiqa, 3-Mohammadanism, 4-Ijtihad, 5-Ijma, 6-Istihsan

۱۱۔اسلام کے بین الاقوامی قانون پر انگریزی میں بہترین کتاب ہے۔

۱۲۔بنیادی طور پر اس میں یہ بحث کی گئی ہے۔کہ قرآن وسنت کے علاوہ اسلامی قانون کے کون کون سے ماخذ ہیں۔عرف پر نہایت اچھی بحث ہے۔

۱۳۔مغربی اہل علم میں ایک نہایت مستند کتاب سمجھی جاتی ہے۔لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس میں جا بجا اسلام پر بے بنیاد الزامات ہیں اور ایک عام قاری بہت سے غلط فہمیوں میں مبتلا ہو سکتا ہے۔

Marfat.com

Sn ch Hurgronje	Muhammadan Law (1923) being Collected Papers vol:V.
M d Khaduri	Law of War and Peace in Islam-(14) (1950) 2nd edition.
	-Law in th MIddle East"-(15) Vol.1 (Co-Edition) (1955) Washington.
	-"Nature and Sources of Islamic Law" article in "A symposium on Muslim Law" in the George Washington Law Review Vol.22 No.1 Oct. 1953.
M mood Brelvi	"The Sharich in an Islamic State". article in the Islamic Review London. Nov. 1956.
L ban Levy	"Islamic Jurisprudence"-(16), chapter IX in the Social Structure of Islam (1957) Cambridge.
J . Liebesny	Law in the MIddle East Vol.I (Co-Editor).
	-"Religious Law and Westernization in the Moslem Near East" article in American Journal of Comparative Law Vol. II (1954) p. 492-504.

۱۴۔ مصنف ایک بلند پایہ ''مسلمان مستشرق'' ہیں۔ کتاب بڑی تحقیق کے بعد لکھی گئی ہے۔ لیکن نقطۂ نظر مستشرکانہ ہے۔ آپ کا خیال ہے کہ اسلامی قانون اس دور میں قابلِ عمل نہیں۔

۱۵۔ یہ ایک نہایت اہم کتاب ہے۔ جس میں پندرہ مشہور اہلِ قلم کے مقالات ہیں۔ اس کتاب کا مقصد اسلامی قانون کو مغربی دنیا میں متعارف کرانا ہے اور اسے امریکہ کے مشہور ادارے مڈل ایسٹ انسٹی ٹیوٹ نے مرتب کرایا ہے۔ کتاب معلومات افزا ہے۔ مگر نقطۂ نظر مرعوبانہ اور مستشرکانہ ہے۔ ڈاکٹر گب اور جوزف شاخت کے مقالے خاص طور پر قابلِ اعتراض ہیں جن میں بڑی ہوشیاری کے ساتھ اسلام کو Bebille کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ پروفیسر انور سہراء کا مضمون سب سے اچھا ہے۔

۱۶۔ خالص مغربی ذہنیت کا عکاس!

Marfat.com

	-Impact of Western Law in the Countries of the Near East" in "Asymposium of Muslim Law" in The George Washington Law Review December 1953 Vol.22 No.2
Sir W.H Macnoghten	Principles and Precedents of Muhammadan Law (1825) Ed. Sloan (1897) Madras.
D.B. Macdonald	Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory (1913), London (1926) New York.
	-Mohammadan Institutions and Mohammadan Law" article in Encyclopedia Britiannica 14th edition.
	-Articles in Encyclopedia of Islam (see above)
Subhi Mahmasani	"Muslims: Decedence & Renaissance: Adaptation of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs", in the Muslim World, Hartford. July and October 1954.
	-"Shariah of Islam and its Place in Modern Society" in Islamic Review, London. June 1952.
	-"Trasactions in Shariah", in Law in the Middle East Vol.I.

Marfat.com

D.S. Margoliouth	Early Development of Muhammadanism (1914) New York.
	-"Omer's Instructions to the Kadi" article in the Journal of the Royal Asiatic Society. April 1910 p. 307-326.
Abul Ala Maudoodi	Islamic Law and Constitution. (1955). Karachi. Edited by:Khurshid Ahmed.
Sir Dinshah Farduji Mulla	Principles of Muhammadan Law (1955) Bombay 14th Edition.
Muhammad Daud Rehber	"Shah Waliullah and Ijtihad", in Muslim World. Hartford, October 1955.
Rudi Paret	"Istihsan and Istislah" article in Supplement to the Encyclo pedia of Islam.
R. Roberts	The Social Laws of the Koran (1925) London.
F.H. Ruxton	The Maliki Law (1916) London.

Marfat.com

Joseph Schacht — The Origin of Muhammadan Jurisprudence-(17) (1950) Oxford.

-"Islamic Law", article in Encyclopedia of Social Sciences.

-"Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence" and -"The Schools of Law and latter Development of Jurisprudence" two article in Law in the MIddle East Vol. I (1955).

-"Law"-(18) an article in Unity and Variety in Muslim Civilization edited by Von Gruenabam (1955).

-"Foreign Elements in Ancient Islamic Law" an article in the Journal of Comparative Legislation and International Law 3rd series Vol. 32 (1950).

-"A bolition of Sharish Courts in Egypt", in The Muslim World Hartford, January and April 1958.

۱۷۔ جوزف شاخت ایک یہودی اہلِ قلم ہیں اور ان کی یہ کتاب یورپ میں بہت مقبول ہے۔ دراصل اس میں فقہ شافعی پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے۔ لیکن مصنف نے سنت اور حدیث پر بڑے بے بنیاد الزام لگائے ہیں اور کلامی بحث کے نام سے بیہودہ خرافات جدید انداز میں پیش کی ہیں۔ اسلامی قانون کو اس سے زیادہ شاید کسی اور کتاب میں Misrepresent نہیں کیا گیا اور یہی آج مغربی مستشرقین کی نگاہ میں سب سے مستند کتاب ہے۔ غلطی ہائے مضامین مت پوچھ!

۱۸۔ جوزف شاخت کا بنیادی نقطۂ نظر یہ ہے کہ فقہ دور اموی میں رونما ہوا اور اس زمانے کے عرف اور روما اور سوریا کے قوانین سے اخذ ہے اس میں اسلام کا حصہ بہت زیادہ نہیں۔

Dauid De Santillane — "Law and Society" a chapter in the Legacy of Islam edited by T.W. Arnold and A.Gullaume (1941) Oxford.

K. P. Saksena — 'Muslim Law.

Marfat.com

T. P. Tyabiji	Limited Interest in Muhammadan Law.
S. G. Vesey-Firzgerald	Muhammadan Law-(19) (1931) Oxford.
	-"Nature and Sources of the Sharia" an article in Law in the Middle East Vol.I (1955).
	-"The Alleged Debt of Islamic to Roman Law"-(20) an article in Law Quarterly Review Vol: LXVII (1951) p. 81-102.
Wahid Hussain	History of Development of Muslim Law.
Sir R. K. Wilson	Anglo-Muhammadan Law (1908) London.
K. B.Muhammad Yousaf	Tagore Law Lectures: (1891-92)

۱۹۔ اس میں تمام فقہوں کا ایک تقابلی مطالعہ ہے۔ یا بالفاظ صحیح ترسب فقہوں کی تلخیص پیش کی گئی ہے۔

۲۰۔ مصنف محترم کا نقطہ نظر مختصراً یہ ہے کہ قانون روما نے اسلامی قانون کو کسی قابل ذکر یا نمایاں حد تک متاثر نہیں کیا اور اگر کوئی اثر ڈالا بھی ہے تو وہ بلاواسطہ تو ہرگز نہیں ہے۔

Marfat.com

ہماری مقبول مطبوعات

فضائل قرآن	مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمۃ اللہ علیہ
کتاب الصوم	//
کتاب الذکر ودعا	//
کتاب الذکر ودعا	//
کتاب الجنائز	مولانا محمد یوسف اصلاحی
شعور حیات	//
شمع حرم	//
گلدستہ حدیث	طالب ہاشمی
تیس پروانے ؓ	//
چالیس جاں نثار ؓ	//
ہمارے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم	//
تذکارِ صحابیات	//
سو شیدائی ؓ	//
ستر ستارے ؓ	//
پچاس صحابہ ؓ	//
سیرت فاطمہ ؓ	//

البدر پبلیکیشنز اردو بازار۔ لاہور

اصولِ فقہ

حصہ دوم

مولانا معین الدین خٹک رحمۃ اللہ علیہ

مرتبہ

پروفیسر نور ورجان

البدر پبلیکیشنز اردو بازار۔ لاہور

اشہد ان لا الہ الا اللہ
اشہد ان محمد رسول اللہ
روشنی فاؤنڈیشن
انٹرنیشنل

اصولِ فقہ

مولانا مُعین الدّینؒ

ترتیب و تدوین

پروفیسر نور ورجان

حصہ دوم

البدر پبلی کیشنز، اردو بازار لاہور 54000

☎ 7225030

Marfat.com

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

☆ نام کتاب اصولِ فقہ (دوم)
☆ مصنف مولانا معین الدین خٹک
☆ مرتب پروفیسر نور ور جان
☆ ناشر عبدالحفیظ احمد
☆ اشاعت دوم اپریل' 2009ء
☆ مطبع اشفاق پرنٹرز' لاہور
☆ ہدیہ -/300 روپے
0300-8485030

Marfat.com

عرض ناشر

الحمد للہ البدر پبلی کیشنز پچھلے تیس سال سے بلند پایہ علمی کتب شائع کر رہا ہے۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ، سید قطب شہیدؒ، عبدالحمید صدیقیؒ، یوسف القرضاوی، محمد قطب، مولانا محمد یوسف اصلاحی، طالب ہاشمی اور آبادشاہ پوری جیسے نامور علماء دین اور مصنفین کی سرپرستی حاصل ہے۔

اب اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے مولانا معین الدین خٹک مرحوم کی اصول فقہ شائع کی جارہی ہے اور انشاء اللہ اس کے ساتھ ہی تشریحات صحیح بخاری شائع کی جائے گی۔

احباب سے دُعا کی درخواست ہے کہ اللہ تعالیٰ اس عظیم الشان کام کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کی توفیق عطا فرمائے اور دُنیا اور آخرت کے لئے خیر و برکت کا باعث بنائے۔ آمین

عبدالحفیظ احمد

Marfat.com

اللہ تعالیٰ کے ارشادات

الاسلام

اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَ رَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْناً ہ

(المائدہ۔۳)

ترجمہ: آج ہی ہم نے تمہارے لئے تمہارا دین مکمل کر دیا اور اپنی نعمتیں تم پر پوری کر دیں اور تمہارے لئے اسلام کو دین پسند کیا۔

☆☆☆☆☆☆

اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَاللہِ الْاِسْلَامُ ہ

(آل عمران۔۱۹)

ترجمہ: بے شک خدا کے نزدیک اصل دین اسلام ہے

Marfat.com

ترتیب

عنوان	صفحات
عرضِ ناشر	۵
ترتیب	۷
انتساب	۱۴
چند باتیں۔از مؤلف	۱۵
دیباچہ	۱۸
۱۔ فقہ کیسے وجود میں آئی؟	۳۰
۲۔ سنت رسول ﷺ	۳۵
لغوی مفہوم	۳۸
سنت فقہاء کی اصطلاح میں	۴۱
ماخذ قوانین شرعیہ	۴۳
اقسام حدیث وسنت اقوالِ رسول ﷺ	۵۱
حدیث مشہور، حدیث متواتر	۵۱
حدیث مشہور	۵۲
خبر واحد، اقسام تواتر، تواتر طبقہ	۵۲
تواتر عمل، تواتر لفظ ومعنی	۵۳
تواتر قدر مشترک، حدیث تواتر کا حکم	۵۴
حدیث مشہور کا حکم	۵۵

Marfat.com

خبر واحد کا حکم	۵۶
منکرین حدیث کے اعتراضات اور جوابات	۵۶
ظن	۵۷
خبر واحد۔ راوی کے اوصاف	۵۹
اقسام فسق	۶۱
سند	۶۴
حدیث مرسل، منقطع، معلق	۶۵
حدیث معنعن	۶۸
تدلیس	۷۰
احادیث کے رد و قبول کا معیار؟	۷۶
روائت اور سماع	۱۱۹
معارضہ	۱۲۱
شرائع قبل از اسلام	۱۳۴
اقسام جرح۔ وجوہِ مقبول	۱۳۹
وجوہِ نامقبول	۱۴۱
افعالِ رسول ﷺ	۱۴۴
سننِ زوائد	۱۴۶
وجوہِ بیان۔ ا۔ بیان تقریر	۱۶۰

Marfat.com

۲۔ بیانِ تفسیر	۱۶۲
۳۔ بیانِ ضرورت	۱۶۵
۴۔ بیانِ حال ۔ ۵۔ بیان عطف	۱۶۷
۶۔ بیانِ تغیر	۱۷۰
۷۔ بیان تبدیل (نسخ)	۱۷۸
ناقابلِ تنسیخ احکام	۱۸۱
قابلِ تنسیخ احکام	۱۸۱
قیاس اور نسخ	۱۸۵
اجماع اور نسخ	۱۸۹
سنت میں تنسیخ	۱۹۳
قرآن مجید میں تنسیخ	۱۹۴
قرآن وسنت کے مابین تنسیخ	۱۹۵
۳۔ اجماع بحیثیت ماخذ قانون شرعیہ	۲۰۸
اجماع کے مراتب	۲۱۰
اجماع کی حجیت	۲۱۶
اجماع بسیط ۔ اجماع مرکب	۲۲۳
۴۔ قیاس	۲۲۵
مفہوم اور تعریف	۲۲۷
اختلاف	۲۲۸
قیاس ۔ حجت شرعی ہے	۲۳۳

Marfat.com

	صحت قیاس کی شرائط	۲۳۷
	ارکانِ قیاس	۲۵۶
	علت	۲۵۶
	وصف اور حکم	۲۶۴
	استصحاب الحال	۲۷۸
	کتابت کی اقسام	۲۸۴
	دلائل کی شرائط	۲۸۸
	۱۔ اثباتِ علت	۲۸۸
	۲۔ وصفِ علت	۲۸۹
	۳۔ شرط	۲۹۰
	۴۔ وصف	۲۹۱
	۵۔ دلائل حکم	۲۹۱
	۶۔ صحت حکم اور دلائل	۲۹۲
	قیاس اور تعدیہ	۲۹۶
۵۔	استحسان	۲۹۹
	مفہوم	۳۰۰
	۱۔ استحسانِ سنت	۳۰۱
	۲۔ استحسانِ اجماع	۳۰۲
	۳۔ استحسانِ ضرورت	۳۰۳
	۴۔ استحسانِ قیاس (خفی)	۳۰۴

Marfat.com

	استحسان وقیاس (تقابل)	۳۰۴
۶۔	اجتہاد	۳۱۱
	اجتہاد کی تعریف	۳۱۲
	شرائطِ اجتہاد	۳۱۲
	اجتہاد کا حکم	۳۱۵
	معتزلہ کی رائے	۳۱۶
	ماتریدیہ اور اشاعرہ	۳۱۹
	معتزلہ، خوارج اور اہل سنت والجماعت (اختلاف)	۳۲۲
	موانع کی پانچ اقسام	۳۲۵
	خیارِ شرط	۳۲۶
	احکام	۳۲۹
	حاکم	۳۲۹
	احکام کی چار اقسام	۳۲۹
	حقوق اللہ کی آٹھ اقسام	۳۳۲
	اصل اور خلف	۳۳۸
	سبب کی چار اقسام	۳۴۲
۷	کتابیات (اسلامی قانون)	۳۴۷
	اُردو کتب	۳۴۸
	عربی کتب	۳۵۵
	فقہ القرآن	۳۵۵
	فقہ الحدیث	۳۵۶
	فقہ حنفی	۳۶۲

Marfat.com

کتب فتاویٰ حنفیہ	۳۶۸
کتب فقہ شافعی	۳۷۱
کتب فقہ مالکی	۳۷۴
کتب فقہ حنبلی	۳۷۶
اصولِ فقہ (حنفی)	۳۷۸
اصولِ فقہ (دیگر مذاہب)	۳۸۱
فقہ جامع	۳۸۴
اسلامی قانون سے متعلق جدید کتب عربی	۳۸۵
کتب شیعہ فقہ واصولِ فقہ	۳۹۰
انگریزی کتب	۳۹۲

Marfat.com

قرآن وحدیث میں فقہ کی بنیاد

حدیث کے مطابق قرآن کریم کی اس آیت کریمہ میں بھی فقہ کی بنیاد ہمیں ملتی ہے۔

وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَيْرًا كَثِيْرًا۔ (البقرہ۔۲۶۹)

اور جس کو حکمت ملی، اسے حقیقت میں بڑی دولت مل گئی۔

حدیث میں فقہ کی بنیاد

حضور اکرم ﷺ ارشاد فرماتے ہیں:

من یرد اللہ بہ خیرا یفقہہ فی الدین۔ (رواہ البخاری)

اللہ جس کے بارے میں خیر کا ارادہ فرماتا ہے اسے دین میں تفقہ عطا فرماتا ہے۔

دوسری حدیث مشکوٰۃ المصابیح کتاب العلم میں ہے کہ ایک موقع پر حضور ﷺ نے صحابہ کرامؓ کو مخاطب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

ان رجالا یا تونکم من الارض یتفقہون فی الدین فاذا اتوکم فاستو صوابہم خیراً۔ (کتاب العلم، مشکوٰۃ المصابیح)

زمین کے مختلف خطوں سے لوگ تمہارے پاس آئیں گے تاکہ دین میں تفقہ حاصل کریں۔ جب وہ تم سے ملیں تو تم انہیں خیر کی وصیت کرنا۔

Marfat.com

انتساب

☆ صبر وشکر اور ایثار وتعاون کا مجسمہ

اہلیہ محترمہ

☆ دختران نیک سیرت

اور

☆ فرزندان باسعادت

احسان اللہ، عرفان اللہ

کے نام

جنہوں نے ہمیشہ میرے آرام اور سکون کا اہتمام کرتے ہوئے مجھے یہ مواقع فراہم کیے کہ میں اپنی عمرِ عزیز کے گرانقدر لمحات میں قرآن و حدیث اور اصول فقہ کے سلسلہ میں اپنی تالیفات پیش کرسکوں۔ مجھے یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ میرے اہل وعیال کے اِس تعاون کو قبول فرما کر اِن میں سے ہر فرد کو دنیا آخرت کی سعادتوں سے نوازے گا۔ خدا کرے کہ اِن میں سے ہر فرد اسلام کا بے لوث سپاہی ثابت ہو۔ آمین۔

پروفیسر نور ور جان

Marfat.com

چند باتیں.....از مؤلف

تفہیم اصولِ فقہ حصہ اول میں کتاب اللہ کی تقسیم پر مولانا معین الدینؒ کے بارہ خطبات پیش کرنے کے بعد حصہ دوم کی تکمیل کی سعادت حاصل رہی ہے۔

حصہ دوم میں سنتِ رسول ﷺ، اجماع، قیاس، استحسان اور اجتہاد پر مفصل بحث کی گئی ہے۔

مولانا معین الدینؒ نے حصہ دوم کے نو (۹) خطبات ادارہ معارف اسلامی کراچی کے زیر اہتمام ۲۔ستمبر تا ۲۵۔ستمبر ۱۹۶۶ء ارشاد فرمائے تھے۔ اللہ تعالیٰ کے خصوصی فضل سے ان خطبات کو ٹیپ کے ذریعے محفوظ کیا گیا۔

محترمہ عارفہ اقبال کراچی نے اِن لیکچرز کو صفحۂ قرطاس پر اتارنے میں کافی ہمت سے کام لیا مگر بعض ناگزیر وجوہات کی بنا پر وہ اس عظیم کام کو مکمل نہ کر سکیں۔

مجھے دوبارہ یہ کام از سرِ نو کرنا پڑا اور یہ کام کیسے کیسے مراحل سے گزر کر مکمل ہوا، اس کی تفصیل حصہ اول میں ''عرضِ مؤلف'' کے تحت بیان کر دی گئی ہے۔

حافظ محمد عارف صاحب نے حصہ اول کا مبسوط علمی دیباچہ تحریر فرمایا ہے۔ میں اِس دیباچہ کو حصہ دوم میں بھی شامل کر رہا ہوں تاکہ جن حضرات کی رسائی تفہیمِ اصول فقہ حصہ اول تک نہ ہو سکے، وہ مکمل استفادہ کر سکیں۔

مولانا معین الدینؒ کے اِن خطبات کا انداز تفہیمانہ ہے۔ مجھے اُمید ہے کہ اصولِ فقہ سے دلچسپی رکھنے والے اساتذہ، طلباء، وکلا اور جج حضرات کے لئے اِن کو سمجھنا مشکل نہ ہوگا۔ اگر کوشش کی جائے تو خصوصاً اسلامی معاشرہ کے جملہ معاشرتی و قانونی مسائل میں رہنمائی کی خاطر تفہیم اصول فقہ اول اور دوم سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

جن حضرات کی رسائی عربی کی اصل کتابوں تک نہیں ہو سکتی یا جو حضرات مشکل اُردو کو سمجھنے میں دِقت محسوس کرتے ہیں۔ اِن دو مجموعوں میں فکر و فہم کے لئے آسان ترین اندازِ بیان اختیار کیا گیا ہے۔ مجھے اِس بات کا شدت سے احساس ہے کہ اُصولِ فقہ اول اور دوم میں انگریزی اصطلاحات درج نہیں کی گئیں۔ مگر اِس عظیم نعمت کو مزید روکے رکھنا مناسب نہ تھا۔

Marfat.com

البتہ عربی کتب جو فقہ اور اُصولِ فقہ پر گزشتہ ادوار میں لکھی گئی تھیں۔ اُن کی فہرست حصہ دوم کے آخر میں دی جارہی ہے۔

اپنی کم علمی کا مکمل اعتراف عاجزانہ ہے۔ یہ موضوع انتہائی مشکل تھا۔ اگر کہیں غلطی پائی جائے تو مطلع کیا جائے۔ انشاء اللہ اگلے ایڈیشن میں یہ غلطیاں دور کر دی جائیں گی۔ اور جو بات اِن دونوں جلدوں میں درست انداز میں لکھی گئی ہے تو یہ سراسر اللہ کا فیضان ہے۔

ع شادم از زندگیِ خویش کہ کارے کردم

میرے ساتھ اِس عظیم اور مشکل کام میں جن حضرات کا علمی تعاون شامل رہا اُن میں مولانا عبدالمالک صاحب، حافظ محمد عارف صاحب، علامہ محمد شبیر عباسی صاحب، علامہ محمد ظہیر الدین بھٹی صاحب اور مسلم سجاد صاحب کے اسمائے گرامی سرِ فہرست ہیں۔ عبدالحفیظ احمد (البدر پبلی کیشنز لاہور) قابلِ صد مبارکباد ہیں کہ وہ اپنے ادارے کی جانب سے امتِ مسلمہ کی خدمت میں یہ عظیم علمی خطبات پیش کر رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے حضور دعا ہے کہ وہ البدر پبلی کیشنز لاہور کی اس مساعی جمیلہ کو شرفِ قبولیت سے نواز دے۔ میں اپنی جانب سے اور امتِ مسلمہ کی جانب سے بھی اِن حضرات کا شکریہ ادا کرتے ہوئے اِن کے حق اللہ کے حضور میں سعادت ہائے دارین کی دعا مانگتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ ہماری اِس کوشش کو اپنے دربار میں قبول فرمائے۔ آمین۔

پروفیسر نور ورجان

۱۲۔ شعبان ۱۴۲۱ھ

۹۔ نومبر ۲۰۰۰ء

Marfat.com

اللہ تعالیٰ کے اِرشادات

مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰہَ ۔

جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی ۔

(النساء۔۸۰)

☆☆☆☆☆

وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْھَوٰی ٥ اِنْ ھُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰی ٥

حضور ﷺ اپنی خواہش سے نہیں بولتے اور وہی فرماتے ہیں جو آپ ﷺ پر وحی کی جاتی ہے۔

(النجم۔۳۔۴)

☆☆☆☆☆

وَمَا اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَا نَھٰکُمْ عَنْہُ فَانْتَھُوْا

جو تمہیں رسول ﷺ بتائیں اُسے اختیار کرو اور جس سے رسول ﷺ روکیں اس سے رک جاؤ۔

(الحشر۔۷)

Marfat.com

بسم الله الر حمن الر حیم

دیباچہ

الحمد الله الذی خلق الا نسان وعلمه البیان والصلوٰ ة والسلا م علی قاسم الخیر ات والا مر با لمعروف والنا هی عن المنکرات،خاتم الرسل وشافع الا مم محمد ﷺ اما بعد،

شریعت اسلامیہ کی بنیاد اصلاً دو ہی چیزیں ہیں۔

نمبر 1۔کتاب اللہ اور نمبر 2۔سنتِ رسول اکرم ﷺ۔

دین اسلام کے احکام ان دونوں سے ماخوذ ہیں۔اور مجتہدین نے احکام کے استنباط و استخراج میں ان ہی دونوں کی طرف رجوع کیا ہے۔خود رسول اکرم ﷺ نے اس قسم کے استنباط کی تائید و حوصلہ افزائی فرمائی۔

جب رسول اکرم ﷺ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا قاضی و گورنر بنا کر بھیجا تو آپؐ نے اس موقعہ پر ان سے سوال کیا۔

کیف تقضی اذا عر ض لک قضا ء"؟ قا ل اقضی بکتاب الله قال : فان لم تجد فی کتاب الله، قا ل : اقضی بسنّةِ رسو ل الله، قال فان لم تجد فی سنّة رسو لِ الله قال اجتهد رائی ، ولا الو. قا ل فضَرب رسولُ الله ﷺ صدره، وقال الحمد الله الذی وفق رسول رسو ل الله لما یرضی رسو ل الله،

اے معاذ!تم لوگوں کے معاملات و مقدمات میں فیصلہ کس طرح کرو گے؟۔عرض کیا، اللہ کی کتاب کے ذریعہ۔فرمایا

اگر تم نے اللہ کی کتاب میں اس سلسلے میں کوئی حکم نہ پایا تو؟عرض کیا تو پھر سنت ﷺ سے۔فرمایا،اگر تمہیں وہاں بھی نہ ملا تو پھر؟عرض کیا پھر اپنی رائے سے اجتہاد و استخراج کروں گا

Marfat.com

اور اسی سلسلے میں کوئی کوتاہی نہ کروں گا۔ چنانچہ رسول ﷺ نے ان کے سینے پر دست مبارک مارتے ہوئے فرمایا

''خدا کا شکر ہے جس نے رسول ﷺ کے قاصد کو اس کی ہدایت فرمائی جسے اللہ کا رسول پسند کرتا ہے۔ (۱)۔اس حدیث سے ایک بات یہ ثابت ہوئی کہ شریعت اسلامیہ کی بنیاد دو چیزیں ہیں۔اوّل کتاب اللہ، دوئم، سنت رسول ﷺ۔

دوسری یہ بات کہ تیسرا درجہ اجتہاد کا ہے جس کے لوازمات استنباط واستخراج ہیں۔ حضرتِ عمر فاروقؓ نے جب حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کو عہدہ قضاء سپرد کیا تو فرمایا '' جو معاملہ تمہارے سینے میں خلش پیدا کرے، اِس کو خوب سمجھنے کی کوشش کرنا، کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ میں نہ ملے، تو اس معاملہ کا حکم معلوم کرنے کے لئے اس کے مشابہ معاملات اور نظائر پر نظر ڈالنا، پھر اس کے بعد قیاس کرنا اور یہ خیال بھی رکھنا کہ جو خدا کی منشاء کے قریب تر اور حق سے زیادہ مشابہ ہو، اسکو اپنے ارادے میں شامل کرنا۔

صحابہ کرامؓ کو رسول ﷺ کی زندگی میں اجتہاد کی ضرورت بہت کم پیش آئی۔ کیونکہ مسئلہ کا حل حضور ﷺ سے دریافت کرلیا کرتے تھے۔اجتہاد کی ضرورت آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد پیش آئی اور جیسے جیسے اسلام آفاق میں پھیلتا گیا، نئے نئے واقعات ظہور میں آنے لگے۔خلیفہ اوّل کے عہد کی بہ نسبت خلیفہ ثانی کے زمانہ خلافت میں کثرت سے مسائل مجتہد فیہ پیش آئے جو بعد کے قرون کے لئے مشعل راہ ثابت ہوئے۔قرآن عربی زبان میں نازل ہوا اور اس کی تشریح بھی سنت نے اسی زبان میں کی، آپ ﷺ کے صحابہ بھی اہل زبان تھے۔ وہ عربی زبان، اس کے الفاظ کے معانی اور ان کے خواص کو بہت زیادہ جاننے والے تھے۔کلام کے نظم و نسق اور اسلوب کو بہت اچھی طرح سمجھتے تھے۔ پھر رسول ﷺ کے ساتھ ان کی صحبت اور احکامِ شریعت کے اسباب کا اس ذریعہ سے علم، ان حضرات کیلئے، سِرِ شریعت کی معرفت کا سبب تھا۔ اس کے ساتھ ہی صفائی قلب اور جدتِ ذہن قدرت کی طرف سے ان کو مرحمت فرمائے گئے، جس کی بنا پر وہ استنباطِ احکام کے لئے کسی قسم کے اصول وقواعد کے محتاج نہ تھے۔ ان میں استنباطِ احکام کے لئے ایسی قوت راسخہ پیدا ہوگئی تھی کہ جب کبھی کوئی نیا واقعہ پیش آتا، بغیر کسی تکلف کے کتاب

Marfat.com

اللہ اور سنت صحیحہ سے اس کے احکام کا استخراج فرمالیا کرتے تھے۔(۲)
اس لئے بعد کے ادوار کے لوگوں کے لئے صحابہ کرامؓ کے فیصلے بھی مینارۂ نور اور واجب تقلید ہیں۔
حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ارشاد فرماتے ہیں۔

اولئک اصحاب محمد ﷺ کانوا افضل هذه الامّة، أبرّها قلوباً وا عمقها علماً و اقلّها تکلّفاً، اختارهم الله لصُحبة نبیه، ولاقامة دینه. فاعرفوا لهم فضلهم، واتّبعوهم علی اثرهم، وتمسّکوا بما استطعتم من اخلاقهم و سیرهم، فانّهم کانوا علی الهُدی المستقیم۔(۳)

''یہ محمد ﷺ کے صحابہ اس امت کے سب سے افضل لوگ ہیں یہ سب سے بڑھ کر نیک دل ہیں۔علم کے اعتبار سے سب سے زیادہ گہرائی اور گیرائی کے حامل اور تکلف کے اعتبار سے سب سے کم۔
اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنے نبی ﷺ کی صحبت اور اپنے دین کی اقامت کیلئے منتخب فرمایا۔تم ان کی فضیلت کا اعتراف کرو۔اور ان کے نقشِ قدم پر چلو۔جہاں تک ممکن ہو ان کے اخلاق اور سیرت کو اپناؤ، اس لئے کہ یہ ٹھیک ہدایت پر تھے''۔

حضرت عبدالرحمن بن یزید بیان کرتے ہیں کہ ایک دفعہ لوگوں نے عبداللہ بن مسعودؓ سے بہت سے سوالات کیے تو آپ نے فرمایا ''ہم پر ایک وقت ایسا تھا کہ ہم کسی معاملہ کا فیصلہ نہیں کرسکتے تھے اور نہ ہی کوئی فتویٰ دے سکتے تھے، اس لئے کہ ہم اس کے اہل ہی نہیں تھے۔پھر اللہ عزوجل کے فیصلے کے نتیجے میں ہم اس منزل پر پہنچے، جسے تم دیکھ رہے ہو۔

فمن عرض له منکم قضاء بعد الیوم فلیقض بما فی کتاب الله، فان جاءه' امر'' لیس فی کتاب الله فلیقض بما قضی به نبیه ﷺ فان جاءه' امر'' لیس فی کتاب الله ولا قضی به نبیه ﷺ فلیقض بما قضی به الصالحون، فان جاءه امر'' لیس فی کتاب الله، ولا قضی به نبیه ﷺ ولا قضی

Marfat.com

به الصالحون فليجتهد رايه، ولايقل انی اخاف فان الحلال بيّن والحرام بيّن، وبين ذلک امو ر مشتبها ت فدع ما ير يبک الی مالا ير يبک۔ (۴)

چنانچہ آج کے بعد جسے کوئی معاملہ پیش آئے، اسے اللہ کی کتاب کے مطابق حل کرے۔ اگر اسے کوئی ایسی صورت پیش آئے جس کا ذکر اللہ کی کتاب میں نہیں ہے تو اسے اپنے نبی ﷺ کے فیصلے کے مطابق نبٹائے اور اگر اسے کوئی ایسی صورت پیش آئے، جس کا ذکر نہ کتاب اللہ میں ہے نہ نبی ﷺ کی سنت میں تو اسے چاہئے کہ وہ (سلف) صالحین کے فیصلے کے مطابق فیصلہ کرے اور اگر کوئی ایسی صورت پیش آئے جس کا ذکر نہ اللہ کی کتاب، نہ نبی ﷺ کے فیصلوں میں اور نہ سلف صالحین کے فیصلوں میں موجود ہو تو پھر اپنی رائے سے اجتہاد کرے۔ یہ نہ کہے کہ مجھے (فیصلہ کرنے سے) ڈر لگتا ہے، اس لئے کہ حلال بھی واضح ہے، حرام بھی واضح ہے البتہ ان دونوں (حلال وحرام) کے درمیان بعض چیزیں مشتبہ ہیں۔ تم مشکوک چیز کو چھوڑ کر اس صورت کو اختیار کرو جس میں کوئی شک نہیں"۔

اس بیان سے درجِ ذیل حقیقت واضح ہوگئی اور فقہ کی ماخذ چار چیزیں قرار پائیں۔

(۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول ﷺ (۳) اجماع امت اور (۴) قیاس، تاہم اجماع اور قیاس بھی وہی معتبر ہے جس کی بنیاد کتاب اللہ اور سنت رسول ہو۔

صحابہ کرامؓ، تابعینؒ اور بہت سے تبع تابعینؒ میں بھی کتاب وسنت سے استخراج مسائل اور اجتہاد کی وافر صلاحیتیں موجود تھیں، اس لئے ان کے زمانے میں عام طور پر منضبط اور مدوّن اصولوں کی ضرورت محسوس نہ کی گئی، البتہ بعد کے ادوار کے لئے اس کی ضرورت مسلمہ تھی۔ جبکہ عجم میں بھی دور دور تک اسلام پھیل گیا اور عرب میں بھی علم وفقہ کی صحابہ جیسی قابلیت نہیں پائی جاتی تھی۔ اس ضرورت کا احساس کرتے ہوئے سب سے پہلے جس شخصیت نے ان اصول و ضوابط کی تدوین کا کام کیا، اس بارے میں اہلِ علم کے ہاں معمولی اختلاف ہے۔ اصول السرخسی (۵) کے مقدمہ میں علامہ ابوالوفا افغانی لکھتے ہیں۔

وامّا اوّل من صنف فی علم الا صو ل ___ فیما نعلم___ فھو

Marfat.com

اما م الائمه وسراج الا مة ابو حنيفةؒ النعما ن حيث بين طر ق الاستنباط فی ''كتاب الرا ی'' له.

ہمارے علم کے مطابق اصول فقہ میں سب سے پہلے تصنیف کرنے والی ہستی امام الائمہ،سراج الامۃ ابوحنیفہ نعمان (بن ثابتؒ) کی ہے کہ سب سے پہلے آپ نے اپنی کتاب (الرای) میں استنباط واستخراج مسائل کے اصول وقواعد بیان کئے جبکہ علامہ اسنوی (6) نے التمہید میں،امام زرکشی نے البحر المحیط میں (8،7) اوراستاد ابوزھرہؒ نے اپنی کتاب ''اصول الفقہ'' میں،امام شافعیؒ کواصول فقہ کا مدوّن اول قرار دیا ہے۔الاستاذ ابوزھرہ تحریر فرماتے ہیں۔

ولقد كا ن الشافعي جد ير ا بان يكو ن اول من يدون ضوابط الا ستنباط فقد او تی علما دقيقا باللسان العربی، حتىٰ عُد فی صفو ف الكبار من علماء النعة ،و او تی علم الحديث فتخرج علىٰ اعظم رجا له واحا ط بكل انو ا ع الفقه فی عصره ،وكا ن حر يصا كل الحر ص على ان يعرف اسبابُ الخلاف و الوجها ت المختلفة التي يتجه اليها انظار المختلفين۔(۹)

امام شافعیؒ اس لائق تھے کہ آپ ضوابط استنباط کی تدوین کے معاملے میں اولیت کا شرف حاصل کرتے کیونکہ ایک طرف آپ عربی زبان کی باریکیوں کے ایسے جید عالم تھے کہ آپ کا شمار کبار علماء لغت میں ہوتا ہے'تو دوسری طرف آپ نے عظیم محدثین سے علم حدیث حاصل کیا تھا۔اس طرح آپ حدیث کے بہترین عالم تھے۔اس کے علاوہ آپ اپنے زمانے کے تمام مکاتب فقہ کی فقہ کوتمام تر انواع کے ساتھ جاننے والے تھےاور صحابہؓ کے زمانے سے لےکراپنے زمانے کے علماء کے اختلافات پرآپ کی گہری نظرتھی۔اس کے ساتھ آپ کی انتہائی دلچسپی اورخواہش اس امر میں رہتی کہ آپ اختلاف کے اسباب اوران پہلوؤں سے مکمل واقف ہوں'جن کی طرف (اختلافی مسائل میں) علماء اسلام کی نگاہ رہتی تھی۔

شیعہ امامیہ میں سے آیت اللہ سید حسن الصدر نے بھی اگر چہ یہ دعویٰ کیا ہے کہ اصول

Marfat.com

فقہ کے سب سے پہلے مصنف امام محمد باقر ہیں لیکن انہوں نے اس سلسلے میں امام صاحب کی کسی مستقل تصنیف کا ذکر نہیں کیا۔صرف قواعد کی املاء کا ذکر کیا ہے۔سید حسن الصدر لکھتے ہیں

اعلم ان اول من اســس اصو ل الفقه و فتح بابه و فتق مسائله الاما م ابو جعفر محمد البا قر ثمّ من بعده ابنه الاما م وقد املیا علی اصحابهما قوا عده۔

''یاد رکھیے، جس شخصیت نے سب سے پہلے اصول فقہ کی بنیاد رکھی اور اس کا دروازہ کھولا اور مسائل کی توضیح کی وہ امام ابوجعفر محمد باقر اور ان کے بعد ان کے بیٹے ہیں۔ان دونوں نے اپنے شاگردوں کو اس کے قواعد لکھوائے''۔(۱۱)

لیکن یہاں بحث بعض قواعد کے املاء کی نہیں بلکہ مستقل تصنیف کی ہے،اس لئے یہ دعویٰ درست نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کی کتاب (الرائی) ان کی بعض دوسری تصنیفات کی طرح علمی ذخائر میں دستیاب نہیں،اس لئے اکثر اہلِ علم کے نزدیک دستیاب علمی ذخائر کے مطابق اصول فقہ میں اولین تصنیف کا شرف امام شافعیؒ کی کتاب (الرّسالہ) کو حاصل ہے۔

بہر حال امام ابوحنیفہ اور امام شافعیؒ نے جن امور کو فقہ کی بنیاد اور اصول ٹھہرایا،اسی پر امت متفق رہی۔امام ابوحنیفہؒ کا قول خطیب بغدادی متوفی ۴۶۳ھ نے سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ

اخذ بکتا ب الله فمالم اجدفی سنة رسو ل الله ﷺ فان لم اجد فی کتاب الله ولا سنة رسول الله اخذت بُقول اصحابه،اخذ بقول من شئت منهم و ادع من شئت منهم و لا اخرج من قو لهم الی قو ل غیر هم ، فاما اذا نتهی الا مر الی ابراهیم والشعبی وابن سیرین والحسن وعطاء و سعید بن المسیب وعدد رجا لا فقوم اجتهدوا ، فاجتهد کما اجتهدوا۔ (۱۲)

میں اللہ کی کتاب پر عمل کرتا ہوں،جب مجھے اس میں کوئی حکم نہیں ملتا تو پھر میں رسول

Marfat.com

اللہ ﷺ کی سنت کو لے لیتا ہوں۔ اگر مجھے کتاب وسنت دونوں میں کوئی حکم نہیں ملتا تو پھر میں اصحاب رسول اللہ ﷺ کے قول کو لیتا ہوں۔ ان میں سے جس کے قول کو چاہتا ہوں لے لیتا ہوں اور جس کے قول کو چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں۔ مگر ان کے اقوال سے باہر نکل کر کسی اور کا قول نہیں لیتا لیکن جب بات ابراہیم نخعی، عامر شعبی، محمد ابن سیرینؒ، حسن بصریؒ، عطاء اور سعید بن مسیّب اور اس درجے کے دوسرے افراد تک پہنچ جائے، تو ان لوگوں نے اجتہاد کیا تھا، بس میں بھی اجتہاد کروں گا جس طرح کہ انہوں نے اجتہاد کیا تھا۔

اس طرح امام شافعیؒ کی کتاب ''الرسالہ'' سے بھی یہ بات بالکل واضح ہے کہ ان کے نزدیک فقہ کی بنیاد، کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع اور قیاس ہے۔

امام شافعیؒ کے بعد دوسری صدی ہجری کے آخر میں اصول فقہ پر باقاعدہ تصنیف وتالیف کا کام شروع ہو چکا تھا۔ چنانچہ دوسری صدی ہجری کے آخر میں یا تیسری صدی کے شروع میں شیخ ابو منصور محمد بن محمد ماتریدی ۲۲۲ھ نے اصول فقہ پر دو نہایت عمدہ کتابیں تصنیف کیں۔ ایک کتاب ''الجدل'' اور دوسری ''ماخذ الشرائع''، اس کے بعد شیخ احمد بن حسین المعروف بابن برہان فارسی متوفی ۳۵۰ھ نے ''کتاب الذخیرة'' اور امام ابوبکر جصاص احمد بن علی حنفی متوفی ۳۷۰ھ نے ''کتاب الاصول'' تصنیف کی۔ اصول فقہ میں یہ دونوں کتابیں اس دور کی عمدہ ترین کتابیں ہیں۔ ان کے بعد ہر دور میں اس موضوع پر جلیل القدر کتب تصنیف ہوئیں۔ جن میں سے امام فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی حنفی ۴۸۳ھ کی کتاب ''الاصول''، امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی متوفی ۵۰۵ھ کی کتاب المستصفی، شیخ ابوالحسن علی بن سلیمان بن احمد المعروف سیف الدین الآمدی متوفی ۶۳۱ھ کی کتاب ''احکام الاحکام فی اصول الاحکام''، قاضی ناصر الدین عبداللہ بن عمر البیضاوی متوفی ۶۸۵ھ کی تصنیف ''منہاج الوصول الی علم الاصول''، شیخ علاء الدین ابوالحسن علی بن سلیمان بن احمد مرادی حنبلی متوفی ۸۸۵ھ کی کتاب ''تحریر المنقول وتہذیب الوصول'' نے شہرت دوام حاصل کی۔

متاخرین کی کتب میں، حسامی، المنار، توضیح تلویح۔ مسلم الثبوت، نور الانوار اور اصول الشاشی ہیں جو درس نظامی میں شامل ہیں۔ مذکورہ بالا تمام کتب عربی میں ہیں۔

Marfat.com

اب جب کہ تفسیر ،حدیث ،فقہ پر کافی لٹریچر اردو زبان میں آ چکا ہے مگر اصول فقہ پر (میرے محدود علم کی حد تک) کوئی مستقل اور جامع تصنیف ایسی منظر عام پر نہیں آئی جو اُردو خواں طبقے کے لئے ان بڑی بڑی عربی کتب کا بدل ثابت ہو۔

نابغہ روزگار، محدث عصر، فقیہہ زماں، غزالی دوراں، حجۃ الاسلام، شیخ التفسیر والحدیث حضرت مولانا معین الدین خٹکؒ علم کا بحرِ بے کراں، ذہانت کا نیّر تاباں، تقویٰ میں عالی شان اور گفتگو میں فصیح اللسان تھے۔ تفسیر، حدیث، فقہ، اصولِ فقہ، منطق، فلسفہ، عربی ادب، صرف ونحو، بیان وبدیع اور اسرار الشریعہ وغیرہ کسی بھی موضوع پر جب آپؒ گفتگو کرتے یا لیکچر دیتے تو ایسے معلوم ہوتا کہ آپ اسی مضمون میں متخصص (specialist) ہیں۔

آپؒ مدرسہ شاہی مراد آباد (ہندوستان) سے فارغ التحصیل تھے۔ قدرت نے آپ کو بے پناہ صلاحیتوں سے نوازا تھا، آپ کے غیر معمولی حافظے کا ایک دلچسپ واقعہ یہ ہے کہ جب آپ دور طالب علمی میں مراد آباد کے مدرسہ شاہی میں پڑھ رہے تھے تو ایک مرتبہ امتحان ہوا۔ روزانہ بڑی بڑی کتابوں کے تحریری پرچے ہوتے تھے، جن میں صدرالدین شیرازی کی صدرا اور قاضی مبارک جیسی انتہائی مشکل اور دقیق کتابیں بھی تھیں۔ ایک دن شیخ الحدیث مولانا فخر الدین صاحب بڑے غصے میں تھے کہ معین الدین نے کتابیں سامنے رکھ کر پرچے حل کئے ہیں۔ منطق کے استاد مولانا عجب نور صاحب نے مدافعت کی اور مشورہ دیا کہ انہیں سامنے بٹھا کر دوبارہ امتحان لیا جائے، معاملہ صاف ہو جائے گا۔ چنانچہ یہی ہوا اور مولانا موصوف چار گھنٹے تک مسلسل صدرا کا امتحان دیتے رہے اور اس دوران ایک لمحے کے لئے بھی آپ کا قلم نہ رُکا۔ مولانا فخر الدین نے حیران ہو کر مولانا عجب نور سے کہا۔ ''میں نے بہت سے ذہین افراد دیکھے ہیں جن کے اندر قوت مطالعہ موجود ہے مگر ایسے غضب کا حافظہ میں نے کبھی نہیں دیکھا''۔

شمس الائمہ امام سرخسیؒ کے بارے میں تذکرہ نگار لکھتے ہیں کہ

پانچویں صدی ہجری میں جب ماوراء النہر میں خاقان کی حکومت تھی، خاقان نے ایک آزاد شدہ لونڈی سے عدت کی مدت ختم ہونے سے پہلے ہی نکاح کر لیا۔ خاقان اس پر غیر معمولی طور پر فریفتہ ہو چکا تھا۔ اس لئے اسے زمانہ عدت کا انتظار شاق گذر رہا تھا۔ شمس الائمہ کو جب ایک

Marfat.com

شرعی معاملہ کی پامالی کی خبر پہنچی تو انھوں نے سلطان کی اس حرکت پر سخت گرفت کی اور اسے شریعت کی خلاف ورزی پر محمول کیا۔ خاقان نے اگر اتباع نفس کا مظاہرہ کیا تھا تو ایک غیور عالم اسے کیونکر برداشت کرسکتا۔ شمس الائمہ نے بلاخوف ملامت اس نکاح کے ازروئے شریعت حرام ہونے کا فتوٰی دے دیا۔ خواہش پرست حکمران کی طرف سے اس جرأت کا جواب یہ تھا کہ فقہ اسلامی کے اس رکن رکین اور علم وفضل کے اس بحرِ ذخار کو پندرہ سال کیلئے ارجند کے اندھے کنویں میں ڈال دیا گیا۔ لیکن تشنگانِ علم کا رجوع امام موصوف کی طرف برابر جاری رہا۔ شاگردوں کا حلقہ کنوئیں کی منڈیر پر بیٹھ جاتا اور اندر سے امام محترم کے علم وعرفان کا بحرِ بیکراں موجزن ہو جاتا۔ جو کچھ وہ بولتے جاتے شاگرد لکھتے جاتے۔ فقہ حنفی کی جلیل القدر کتاب ''المبسوط'' کی پندرہ جلدیں (بتیس اجزاء) اور السیر الکبیر کی مفصل وجامع شرح اسی قید کے زمانے کی تصنیفات ہیں۔ (۱۵)

شیخ الحدیث حضرت مولانا معین الدین خٹکؒ کے ساتھ بھی اسی قسم کا معاملہ پیش آیا۔ ایک دفعہ حکومتِ وقت نے جب ۱۹۶۴ء میں آپ کو جیل میں ڈال دیا۔ دوسرے ساتھیوں کے علاوہ جناب پروفیسر خورشید احمد صاحب (نائب امیر جماعتِ اسلامی وممتاز ماہر معاشیات) بھی وہاں موجود تھے۔ پروفیسر صاحب موصوف نے آپ سے درخواست کی مجھے اصولِ فقہ پڑھا دیں۔ مولانا معین الدینؒ فرماتے ہیں کہ وہاں میرے پاس کتابیں نہیں تھیں۔ لہٰذا میں نے حافظہ کی مدد سے ہی بحمد اللہ انہیں اصول الشاشی، نورالانوار، حسامی، توضیح تلویح وغیرہ اصول کی متداول کتابیں پڑھا دیں۔

اس وقت جو کتاب قارئین کے ہاتھوں میں ہے۔ یہ حضرت شیخ کے ان دروس (لیکچرز) پر مشتمل ہے جو آپ نے ادارہ معارف اسلامی کراچی میں جولائی اگست 1966ء میں ارشاد فرمائے۔ ان دروس کے حصول اور کیسٹس سے صفحہ قرطاس پر منتقلی اور طباعت کی کہانی اور اس سلسلے میں پیش آمدہ صعوبتوں کا ذکر تو برادر محترم جناب پروفیسر نور ورجان صاحب کریں گے کیونکہ یہ انہیں کا حصہ ہے۔ یہ کتاب اگرچہ حضرت شیخ کی مستقل تصنیف نہیں ہے لیکن مستقل تصنیف سے کم بھی نہیں۔ کیونکہ آپ کے لیکچرز حذف وزوائد سے خالی ہوتے اور آپ کی گفتگو اصل موضوع تک ہی محدود رہتی۔ قارئین کرام کا مطالعۂ کتاب اس امر کی شہادت کے لئے ان شاء اللہ کافی ہوگا۔ ان

Marfat.com

ثناء اللہ اردو خواں طبقہ کے ججز (Judges)، وکلاء (Advocates)، ماہرین قانون وغیرہ کیلئے بالخصوص اور عربی جاننے والے اہلِ علم مدرسین وطلباء مدارس عربیہ کیلئے بالعموم ضخیم عربی کتب کا نچوڑ ثابت ہوگی۔ اسے مدارس عربیہ اور قانون کی تعلیم دینے والے اداروں اور یونیورسٹیوں کے نصاب میں شامل کرنا چاہیے کیونکہ حضرت شیخؒ نے اس دقیق اور مشکل فن کو جس انتہائی جامع اور سہل انداز میں بیان کیا ہے اس کی مثال ملنی مشکل ہے۔ آپ کے ان دروس (لیکچرز) کی اشاعت حضرت شیخ کے شاگردوں پر بالخصوص اور دوسرے اہلِ علم پر بالعموم ایک قرض تھا، جسے برادر محترم جناب پروفیسر نور ورجان صاحب کی محنت شاقہ نے ادا کر دیا۔ اللہ تعالیٰ انہیں ہماری طرف سے اور جملہ اہلِ اسلام کی طرف سے بہترین جزاء عطا فرمائے۔ (آمین)

حافظ محمد عارف (نائب شیخ الحدیث)

جامعہ عربیہ، جی۔ٹی۔روڈ گوجرانوالہ، (۸نومبر ۱۹۹۹ء)

Marfat.com

مقدمہ

حوالہ جات

(۱)۔ جامع الاصول 177 بحوالہ سنن ابی داوٗد (کتاب الا قضیة) والترمذی (کتاب الاحکام)

(۲)۔ مقدمہ کتاب الرسالہ الامام الشافعیؒ ۱۰-۱۲ مکتبہ محمد سعید اینڈ سنز کراچی۔

(۳)۔ جامع الاصول ۲۹۲ جلد اوّل

(۴)۔ جامع الاصول ۹۷ واخرجہ النسائی ۸۰/۲۳۰ فی القضاۃ (باب الحکم باتفاق اہل العلم)

(۵)۔ امام ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی متوفی ۴۹۰ھ

(۶)۔ متوفی ۷۷۷ھ ۸-۷ مقدمہ البحر المحیط از بدرالدین محمد بن بہادر بن عبداللہ الشافعی الزرکشی متوفی ۷۹۴ھ

(۹)۔ اصول الفقہ از الاستاذ ابوزھرۃ مطبع دارالفکر العربی

(۱۰)۔ امام محمد بن ادریس الشافعی متوفی ۲۰۴ھ

(۱۱)۔ اصول الفقہ از امام ابوزھرۃ ۱۳

(۱۲)۔ جریدۃ الاتحاد ستمبر ۹۹ء مضمون، امام ابوحنیفہ کے فقہی اصول از مولانا گوہر رحمن

(۱۳)۔ ظفر المحصلین باحوال المصنفین ۸۸ تا ۱۹۰ از مولانا محمد حنیف گنگوہی۔

(۱۴)۔ کاروانِ عزیمت از عبدالغنی فاروق ۶۱، ۶۲

(۱۵)۔ جریدۃ الاتحاد ستمبر ۱۹۹۹ بحوالہ المجلہ (مصر) مقالہ ڈاکٹر عبدالغنی حسن

Marfat.com

PRINCIPLES

OF

ISLAMIC JURISPRUDENCE

BY

LATE MAULANA MOEEN-U-DIN

COMPILATION

BY

PROF:NOOR WAR JAN

Marfat.com

فقہ کیسے وجود میں آئی؟

(ماخذ ''ایشیا'' ۱۶۔ اکتوبر ۱۹۸۸ء)

نبی اکرم ﷺ کے دورِ سعادت میں بھی صحابہ کرامؓ کے درمیان اختلافِ رائے موجود تھا لیکن اس اختلاف رائے کو حضور ﷺ نے نہیں روکا بشرطیکہ یہ اختلافِ رائے حدود کے اندر ہو۔ مثال کے طور پر جس وقت نبی ﷺ نے صحابہ کرامؓ کو ہدایت فرمائی کہ بنی قریظہ میں پہنچو۔ انہیں ان کی غداری اور بے وفائی کی سزا دینی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا:۔

''تم میں سے جو لوگ خدا اور یومِ آخرت پر ایمان رکھتے ہیں وہ عصر کی نماز بنی قریظہ میں پہنچ کر پڑھیں۔''

صحابہ کرامؓ جب روانہ ہوئے تو راستے میں نمازِ عصر کا وقت ہوگیا۔ بعض صحابہؓ نے نمازِ عصر راستے میں نہ پڑھی اور بنی قریظہ پہنچ کر بعد از وقتِ نماز عصر ادا کی۔ ان کا خیال تھا کہ نبی اکرم ﷺ نے ہمیں راستے میں نمازِ عصر پڑھنے سے منع فرمادیا ہے۔ کچھ صحابہؓ نے راستے میں ہی نمازِ عصر پڑھ لی۔ انہوں نے کہا کہ نبی اکرم صلیٰ اللہ علیہ وسلم کا منشا یہ تھا کہ جلد از جلد بنی قریظہ پہنچو، نبی ﷺ کے سامنے یہ دونوں باتیں پیش کی گئیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ دونوں نے صحیح کیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ایک گروہ نے نبی ﷺ کے ارشاد کے ظاہری مفہوم کو پیشِ نظر رکھا اور دوسرے گروہ نے نبی ﷺ کے منشا اور ارشاد کی روح کو مدِ نظر رکھا۔ اس لیے نبی ﷺ نے دونوں گروہوں کی حوصلہ افزائی فرمائی۔

اسی طرح یہ مثال بھی ہمارے سامنے ہے کہ ایک دن اہلِ قبا کے درمیان کچھ اختلافات پیدا ہوگئے اور لوگوں کے درمیان مار پیٹ تک نوبت پہنچ گئی۔ نبی ﷺ مصالحت کرانے وہاں تشریف لے گئے۔ روانگی سے قبل آپ ﷺ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا کہ اگر میں وقت پر نہ پہنچوں تو ابوبکرؓ سے کہہ دینا کہ وہ نماز پڑھائیں۔ نبی ﷺ کو دیر ہوگئی تو حضرت بلالؓ نے ابوبکرؓ سے کہا کہ آپ نماز پڑھائیں۔ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ نے نماز پڑھانی شروع کی۔ اس دوران نبی ﷺ تشریف لے آئے۔ آپ ﷺ بڑھتے بڑھتے پہلی صف میں شامل ہوگئے۔ صحابہ کرامؓ نے نبی ﷺ کو دیکھ کر ہاتھ پر ہاتھ مارنا شروع کردیئے۔ حضرت ابوبکرؓ نے بھی آنکھوں کے گوشوں سے

Marfat.com

نبی علیہ السلام کو دیکھا تو پیچھے ہٹنے لگے۔ نبی علیہ السلام نے ہاتھ کا اشارہ کیا کہ اپنی جگہ کھڑے رہو اور بدستور نماز پڑھاتے رہو۔ لیکن حضرت ابوبکرؓ پیچھے ہٹ آئے اور نبی علیہ السلام نے آگے بڑھ کر نماز پوری کر کے سلام پھیرا تو فرمایا، اے ابوبکرؓ جب میں نے حکم دیا کہ نماز پڑھاتے رہو اور پیچھے نہ ہٹو تو تم پیچھے کیوں ہٹے؟ انہوں نے جواب دیا:۔

''ابن ابی قحافہ کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ رسول اللہ علیہ السلام کی موجودگی میں آگے کھڑا امامت کرتا ہے''۔

اس کے بعد ایک اور واقعہ اس طرح ہے کہ حضرت مغیرہؓ بن شعبہ روایت کرتے ہیں کہ غزوۂ تبوک سے واپسی پر ایک جگہ نبی کریم علیہ السلام قضائے حاجت کے لیے مجھے ہمراہ لے گئے، نبی علیہ السلام کو کچھ دیر ہوگئی۔ صحابہؓ نے محسوس کیا کہ نماز کا وقت جا رہا ہے تو انہوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو اپنا امام بنایا اور ان کے پیچھے نماز پڑھنے لگے۔ اسی اثناء میں نبی علیہ السلام واپس تشریف لے آئے۔ صحابہ کرامؓ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو متوجہ کیا وہ پیچھے ہٹنے لگے تو نبی علیہ السلام نے ہاتھ سے اشارہ سے ہدایت فرمائی کہ بدستور نماز پڑھاتے رہو۔ اس ہدایت پر حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے نماز پڑھائی اور حضور علیہ السلام نے ان کے پیچھے نماز ادا کی۔

اب غور کریں کہ یہ دونوں بزرگ صحابی ہیں اور ان کا طرزِ عمل آپس میں مختلف ہے۔ ایک تو امامت کرتے کرتے پیچھے ہٹ گئے اور دوسرے بزرگ نے نبی علیہ السلام کی امامت کی لیکن نبی علیہ السلام نے کسی کو بھی ملامت نہیں کی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے حضور علیہ السلام کے ظاہری حکم کی تعمیل کی، اور حضرت ابوبکرؓ نے حضور علیہ السلام کے مقامِ نبوت کو ملحوظ رکھا۔ حضرت ابوبکرؓ کو قرآئن سے یہ بات معلوم تھی کہ نبی علیہ السلام کے امر کا منشا اجازت ہے۔ اس بات کی اجازت کہ آپ نماز مکمل کرلیں۔ یہ نبی علیہ السلام کا امر وجوبی نہیں۔ نبی علیہ السلام کا امر وجوبی اس وقت تھا جب آپ علیہ السلام مرضِ وفات میں مبتلا ہوگئے۔ اس وقت حضرت ابوبکرؓ نے حضور علیہ السلام کے حکم کے مطابق نماز پڑھائی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے اختلافات اگر حدود کے اندر ہوں تو ناپسندیدہ نہیں لیکن اگر یہ اختلافات حدود سے باہر نکل جائیں اور اصول کے اختلافات بن جائیں اور ان کے نتیجے میں فرقے بن جائیں، ایک دوسرے کے پیچھے نماز نہ پڑھی جائے، تو یہ اختلافات

Marfat.com

ناپسندیدہ ہیں۔اس قسم کے تفرقے اور اختلاف کی خود قرآن نے مذمت کی ہے۔نبی ﷺ کا ارشاد ہے کہ میری امت کا اختلاف رحمت ہے۔دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے قرآنِ مجید میں ارشاد فرمایا ہے کہ:

''وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ''(آل عمران۔۱۰۵)

ترجمہ''ان لوگوں کی طرح نہ ہو جاؤ جنہوں نے تفرقہ برپا کیا اور اختلاف کیا جب کہ اُن کے پاس کھلی کھلی واضح ہدایات آ گئی تھیں۔''

اس آیت میں بنی اسرائیل کی طرف اشارہ کیا کہ ان میں فروعی مسائل پر اختلاف اتنا بڑھا کہ وحدتِ ملی پارہ پارہ ہو کر رہ گئی۔اس کا مطلب یہ ہے کہ نبی ﷺ چاہتے تھے،اور خود قرآنِ مجید کا بھی یہ منشا ہے، کہ اختلاف اور اتفاق وحدت اور کثرت میں توازن رہنا چاہیئے۔کثرت بھی ہونی چاہیئے اور کثرت میں وحدت کو جلوہ گر اور نمایاں بھی ہونا چاہیئے۔جیسا کہ ذوق نے کہا ہے کہ

گل ہائے رنگا رنگ سے ہے زینتِ چمن
اے ذوق اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے

جب تک خلافتِ راشدہ کا نظام قائم رہا اس وقت تک سنت الخلفا ایک ادارہ تھا۔خلیفہ راشد مجلسِ شوریٰ کے مشورے سے ایک فیصلہ کرتے اور وہ قانون کی شکل اختیار کر جاتا۔اسے سنت الخلفاء کہتے ہیں۔حضور ﷺ نے فرمایا کہ

''عليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين المهديين''

یعنی''میری سنت کو اور ہدایت یافتہ خلفائے راشدین کی سنت کو مضبوطی سے پکڑو۔''

خلفائے راشدین کا طریقہ تھا کہ جب ان کے سامنے فیصلہ طلب مسائل آتے تو مجلسِ شوریٰ کا اجلاس طلب کیا جاتا،اربابِ حل وعقد کو بلایا جاتا اور پھر کثرتِ رائے سے یا متفقہ طور پر جو فیصلہ ہوتا وہ نافذ ہو جاتا اور ریاست کا قانون بن جاتا۔اس فیصلہ کے بعد بھی اگر کوئی رائے پائی جاتی تو وہ محض اختلافِ رائے ہوتا۔اسے قانون کی شکل نہیں دی جاتی تھی۔اس طرح خلافتِ

Marfat.com

راشدہ کے ذریعے مسلمانوں کے اندر ایک وحدت قائم تھی جسے آئینی یا قانونی وحدت کہہ سکتے ہیں۔

لیکن خلافتِ راشدہ کا نظام درہم برہم ہو جانے کے بعد جب بادشاہت اور ملوکیت کا دور آیا تو مشاورت کا یہ طریقہ ختم ہو گیا، کیونکہ اگر بادشاہ اہلِ علم وتقویٰ اور اربابِ حل وعقد کو جمع کر کے مشورے اور فیصلے کرتے تو اس سے ان کی ملوکیت نہیں چل سکتی تھی۔ پھر بادشاہوں کے اردگرد جس قسم کے لوگ جمع رہتے تھے، مسلم معاشرے میں ان کی یہ حیثیت نہیں تھی کہ وہ کوئی قانون بناتے اور لوگ اس قانون کو اسلامی قانون سمجھ کر تسلیم کر لیتے۔ اس صورتِ حال میں جہاں جہاں بھی علماء، فقہا اور ائمہ موجود تھے انہوں نے اپنے طور پر اس پیدا شدہ خلاء کو پُر کرنے کی کوشش کی، اور مسلم معاشرے میں جو نئے مسائل پیدا ہو رہے تھے، اپنے علم اور رائے کے مطابق ان کو حل کرنے کی سعی کی۔ اس طریقے سے فقہائے امت کے مختلف اقوال ہمارے سامنے آئے۔ اختلاف کا آغاز ہوا۔ اور مسلم معاشرے میں جو قانونی وحدت موجود تھی وہ باقی نہ رہی۔ بالفاظِ دیگر میں کہہ سکتا ہوں کہ اتفاق اور اختلافِ وحدت اور کثرت کے درمیان جو توازن موجود تھا وہ باقی نہ رہا اور مختلف فقہی مذاہب وجود میں آ گئے۔

حضرت فاروقِ اعظمؓ کے دورِ خلافت کا واقعہ ہے کہ آپ نے صحابی رسول ﷺ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو مدینہ منورہ سے کوفہ بھیجا۔ کوفہ اس وقت بہت بڑی فوجی چھاؤنی تھی اور کثرت سے وہاں صحابہ کرامؓ اور تابعین موجود تھے۔ ایک اندازے کے مطابق کم از کم ایک ہزار صحابہؓ کوفہ میں موجود تھے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو روانہ کرتے وقت حضرت عمرؓ نے اہلِ کوفہ کو لکھا کہ میں ایک ایسے عالم کو تمہارے پاس بھیج رہا ہوں جس کی مجھے بھی مدینہ منورہ میں اشد ضرورت ہے، لیکن میں تمہاری ضرورت کو اپنی ضرورت پر ترجیح دے رہا ہوں۔ میں چاہتا ہوں کہ تمہارے درمیان دین کا علم پھیلے اور تمہیں قانونِ شریعت کا پتہ چلے۔

حضرت عمرؓ کی اس سعی کے نتیجے میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کوفہ منتقل ہو گئے۔ آپ اپنے دور کے بہت بڑے فقیہہ اور مجتہد تھے۔ حضرت علیؓ نے اپنے دورِ خلافت میں جب کوفہ کو اپنا دارالخلافہ بنایا تو انہوں نے دیکھا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے شاگردوں میں سے ہزاروں کی

Marfat.com

تعداد میں فقہا اور علماء کوفہ میں موجود ہیں۔حضرت علیؓ نے ایک موقع پر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ پر رحم فرمائے۔انہوں نے کوفہ کو علم سے بھر دیا۔اس طرح کوفہ علمِ دین اور فقہ کا مرکز بن گیا۔حضرت علقمہؒ اور اسودؒ آپ کے نمایاں شاگردوں میں سے ہیں۔حضرت ابراہیم نخعیؒ ان کے شاگرد ہیں اور حضرت حمادؒ آگے ان کے شاگرد ہیں۔حضرت امام ابوحنیفہؒ انہی حضرت حماد بن ابی سلیمانؒ کے شاگردِ رشید ہیں۔حضرت امام ابوحنیفہؒ کے دو نمایاں شاگرد ہیں۔قاضی ابویوسفؒ اور امام محمدؒ۔ان کی مثال اس طرح ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فصل تیار کی، قاضی ابویوسفؒ نے روٹی بنائی اور امام محمدؒ نے اس روٹی کو خلقِ خدا میں تقسیم کر دیا۔حضرت امام ابوحنیفہؒ کا سلسلہ شاگردی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ تک پہنچتا ہے۔آپ نے کوفہ میں حضرت حماد بن ابی سلیمانؒ کے علاوہ بار بار حرمِ کعبہ اور حرمِ مدینہ کا سفر اختیار کر کے یہاں کے علم و فضل سے بھی استفادہ کیا۔امام ابوحنیفہؒ کے علمی و تحقیقی کام سے فقہ حنفی کا آغاز ہوا۔

مدینہ کی روایت

مدینہ منورہ بھی علم و فقہ کا بہت بڑا مرکز رہا ہے۔یہاں پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ تین بڑے فقہا تھے، جو مختلف مسائل کے بارے میں رائے دیتے تھے۔مدینہ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے دورِ خلافت میں مرکزِ خلافت رہا ہے۔دورِ صحابہؓ کے بعد تابعینؒ کے زمانہ میں حضرت قاسم بن محمد بن ابوبکرؒ، سلیمان بن لبیدؒ، سالم عالم بن عبداللہ بن عمرؒ، عبداللہ بن مسعودؒ، خارجہ بن زید بن ثابتؒ اور دیگر سات مشہور فقہا گزرے ہیں۔امام مالکؒ کی موطاء اور آپ کی فقہ انہیں صحابہ اور تابعین کی بیان کردہ احادیث مسائل سے مرتب ہوئی تھی۔حضرت امام مالکؒ اہلِ مدینہ کے عمل کو بہت اہمیت دیتے تھے۔

امام ابوحنیفہؒ کی فقہ کی امام مالکؒ، امام احمد حنبلؒ، امام شافعیؒ نے بھی بہت حوصلہ افزائی فرمائی۔امام شافعیؒ کا قول ہے کہ سارے لوگ فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کے اہل و عیال ہیں۔دیگر ائمہ کرام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی تحقیقات اور آپ کے دلائل سے کئی جگہ استفادہ کیا ہے اور کئی جگہ اختلاف بھی کیا ہے۔اس طریقے سے چار فقہی مسالک معرضِ وجود میں آگئے۔جو آج اکثر مسلم ممالک میں رائج ہیں۔

Marfat.com

سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

Marfat.com

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ

(الاحزاب۔۲۱)

''درحقیقت تم لوگوں کے لئے اللہ کے رسول ﷺ میں ایک بہترین نمونہ تھا۔''

Marfat.com

معین الدینؒ کا مختصر تعارف

نام: معین الدینؒ

ولدیت: مولانا نور الدینؒ

پیدائش: اواخر فروری ۱۹۲۰ء بمقام عیسک چونترہ (کرک) پاکستان

وفات: ۲۷ جولائی ۱۹۸۲ء

(۱۵ شعبان المعظم ۱۴۰۲ھ۔ بوقت عصر۔ عمر ۶۲ سال پانچ ماہ اور چند دِن

تحصیل علم: پانچویں جماعت میں والد کی وفات کے بعد سکول کی تعلیم چھوڑ کر ۱۹۳۱ء تا اگست ۱۹۴۲ء تک اٹھارہ علوم و فنون میں کمال حاصل کیا۔ آپ نے مولانا عمل الدین ٹیری کوہاٹ اور قاسم العلوم مراد آباد (انڈیا) میں مشاہیر عالم اساتذہ سے علوم و فنون میں دستگاہ حاصل کی۔

۱۹۴۲ء تا ۱۹۸۲ء یعنی پوری عمر تدریس اور جماعت اسلامی کے رکن کی حیثیت سے علمی و عملی خدمات میں صرف کر دی۔

محقق، مفسر، فقیہہ، مورخ، محدث، عظیم خطیب اور مجاہد کی حیثیت سے تاریخ کے صفحات میں اُن کا نام ہمیشہ تابندہ رہے گا۔

(ماخذ۔ معین الدینؒ۔ احوال و آثار از مؤلف)

Marfat.com

کی بنیاد رکھی۔

حضور علیہ ﷺ نے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے کہ

''لتتبعن سنن من قبلکم حتیٰ ان کان منھم من اتیٰ امه علانیةً لکان فی امتی من یفعل ذالک''

''تم لازماً اپنے پیشرو امتوں اور قوموں کے طریقوں اور ان کی عادات کی پیروی کرتے رہو گے یہاں تک کہ اگر گزشتہ امتوں میں کوئی ایسا شخص بھی ہو جس نے اپنی ماں سے اعلانیہ بدکاری کی ہوگی تو میری امت میں بھی ایسے لوگ پیدا ہو جائیں گے جو یہی کام کریں گے''

اِس حدیث میں بھی ''سنن'' کے لفظ کا اطلاق گزشتہ قوموں کی عادات اور ان کے طور طریقوں پر کیا گیا ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''سُنَّةَ اللّٰهِ فِي الَّذِيْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ'' (الاحزاب۔۳۸)

''یہ اللہ کی عادت اور طریقہ ہے ان قوموں میں جو قومیں اِن سے پہلے گزر چکی ہیں۔

سورہ بنی اسرائیل میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

سُنَّةَ مَنْ قَدْ اَرْسَلْنَا قَبْلَکَ مِنْ رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيْلًا (بنی اسرائیل۔۷۷)

''یہ اللہ تعالیٰ کا طریقہ ہے ان لوگوں کے بارے میں جو تم سے پہلے ہم نے بھیجے ہیں۔ اور ہمارے طریقہ اور ہماری عادت کے لیے تم کہیں کسی قسم کی تبدیلی نہ پاؤ گے''

قرآن مجید اور احادیث میں لفظ ''سُنَّة'' جہاں جہاں آیا ہے، اس کا اصل لغوی مفہوم مطلق عادت اور مطلق طریقہ ہے۔ اَب اِس عادت اور طریقے کا معیاری ہونا یعنی پسندیدہ اور مستحسن ہونا ضروری نہیں ہے۔ اگر ''سُنَّة'' کے لفظ میں یہ بات داخل ہوتی کہ وہ طریقہ معیاری اور پسندیدہ ہو تو پھر چاہیئے تھا کہ ایک برے طریقے اور بری عادت پر ''سنة'' کے لفظ کا اطلاق نہ ہوتا۔ احادیث میں جس طرح لفظ ''سنة حسنة'' استعمال ہوا ہے اِسی طرح ''سنة سیئة'' کا بھی استعمال ہوا ہے۔

یہ بات بھی صحیح نہیں ہے کہ وہ شخص جو ایک برے طریقے کی بنیاد رکھتا ہے، کم از کم یہ

Marfat.com

تصور رکھتا ہو کہ اس کا طریقہ معیاری اور پسندیدہ ہے۔ اور اس کا ارادہ یہ ہوتا ہے کہ میرا طریقہ نمونۂ تقلید بنے۔ کسی طریقے یا عادت کا اس کے فاعل کے نزدیک معیاری اور پسندیدہ ہونا یا کسی طریقہ کا نمونۂ تقلید بننا، یہ باتیں لفظ ''سنة'' کے مفہوم سے خارج ہیں۔ مثال کے طور پر نبی کریم نے قابیل کے فعلِ قتل پر لفظ ''سنة'' کا اطلاق کیا ہے۔ ''**لانه اول من سنّ القتل**''۔ اِس لئے کہ سب سے پہلے اِس شخص نے خونِ ناحق کی بنیاد رکھ دی اور خونِ ناحق کے طریقے کا آغاز کیا۔ اَب کہیں سے یہ بات ثابت نہیں ہے کہ قابیل اپنے دل میں اپنے اِس فعل کو اچھا سمجھتا تھا۔ اور نہ ہی اس کا یہ تصور تھا کہ اس کا یہ فعل سوسائٹی میں معیاری تصور کیا جائے اور اِس کی تقلید کی جائے، اور قیامت تک آنے والی نسلوں کے لئے نمونۂ تقلید بن جائے۔ قابیل کے وہم وگمان میں بھی یہ بات نہ تھی کہ اس کے فعلِ قتل کے اثرات قیامت تک طویل اور دراز ہوتے چلے جائیں گے۔ لیکن اِس کے باوجود قابیل کے اِس فعل پر ''سنة'' کے لفظ کا اطلاق کیا گیا۔

اِس بحث سے واضح ہو گیا کہ لغتِ عربی میں ''سنة'' کا مفہوم مطلق طریقہ اور مطلق عادت ہے۔ اَب خواہ پسندیدہ ہو یا ناپسندیدہ، معیاری ہو یا غیر معیاری، اِس طریقہ کی ابتدا کرنے والا اپنے تصور اور خیال میں اسے قابلِ تقلید سمجھتا ہو یا نہ سمجھتا ہے، یہ تمام باتیں ''سنة'' کے لغوی مفہوم سے خارج ہیں۔

''سنة'' فقہا کی اصطلاح میں

فقہا کی اصطلاح میں ''سنة'' کے لفظ کا اطلاق ایک ایسے فعل پر ہوتا ہے جس پر نبی کریم ﷺ نے ''مداومت'' اختیار کی ہو یعنی وہ فعل نبی کریم ﷺ کا عام معمول رہا ہو۔ کبھی کبھی ایک یا دو مرتبہ آپ نے اِسے چھوڑ بھی دیا ہو لیکن عام طور پر وہ فعل آپ کا معمول رہا ہو۔ فقہاء اپنی اصطلاح میں ایسے فعل پر لفظ ''سنة'' کا اطلاق کرتے ہیں۔

سنت کا درجہ مستحب سے اوپر اور بلند ہے لیکن واجب سے کم اور نیچے ہے۔ لیکن جب قانونِ شرعی کے ماخذ سے بحث کی جاتی ہے اور اصولیین قانونِ شرعی کے مآخذ کا شمار کرتے ہیں تو ایسی صورت میں سنت سے ان کی مراد وہ قول یا فعل یا تقریر ہوتی ہے جو حضور ﷺ سے ثابت ہو۔ قول کا مطلب یہ ہے کہ نبی ﷺ کی طرف جو اقوال منسوب ہیں وہ یقینی طور پر آپ سے ثابت

Marfat.com

ہوں۔اسی طرح وہ افعال جن کی نسبت حضورﷺ کی طرف ہو،ان کی نسبت پایہ ثبوت تک پہنچ چکی ہو۔تقریر کا مفہوم یہ ہے کہ جب لوگوں نے آپﷺ کے سامنے مختلف قسم کے کاروبار کئے اور معاملات طے کئے۔آپس میں مختلف قسم کی باتیں بھی کیں۔اور حضورﷺ نے اِن معاملات اور افعال کو دیکھا اور خاموشی اختیار کی۔آپ نے اِن افعال اور کاروباری معاملات میں کسی قسم کی غلطی کی نشاندہی بھی نہیں فرمائی تو آپﷺ کی یہ خاموشی اس بات کی دلیل ہے کہ آپ کے نزدیک وہ معاملات اور وہ افعال بجائے خود جائز ہیں اور مشروع ہیں۔اِس مفہوم کو تقریر کہتے ہیں۔

گویا نبی کریمﷺ کی ثابت شدہ تقریر، آپﷺ کے ثابت شدہ اقوال اور آپﷺ کے ثابت شدہ افعال کو مجموعی لحاظ سے سنت کہا جاتا ہے۔قانونِ شرعی کا پہلا ماخذِ اساسی قرآن مجید ہے اور دوسرا ماخذِ اساسی سنت رسولﷺ ہے۔

آثار صحابہ (حدیث موقوف)

صحابہ کرامؓ کے اقوال اور افعال پر لفظ آثار کا اطلاق کیا جاتا ہے۔یعنی آثارِ صحابہ کہا جاتا ہے۔اور ان پر حدیثِ موقوف کا بھی اطلاق کیا جاتا ہے۔

حدیث مرفوع

حدیثِ مرفوع اس حدیث کو کہتے ہیں جس کی نسبت حضورﷺ کی طرف کی جاتی ہو۔

حدیث اور سنت کا فرق

وہ روایات جن کی نسبت نبی کریمﷺ کی طرف جائے چاہے وہ روایات قولی ہوں یا فعلی ہوں یا تقریری ہوں، اِن روایات کو احادیث کہا جاتا ہے۔

ان احادیث میں سے جس قول، جس فعل یا جس تقریر کی نسبت نبی اکرمﷺ تک پایہِ ثبوت کو پہنچ جائے اور صحت اور صداقت کے معیار پر پوری اترے تو اسے سنت کہا جاتا ہے۔

لیکن یہی لفظ "سنة" جب اضافت کے ساتھ استعمال ہو جائے تو پھر اس سے مراد کبھی کبھی نبی اکرمﷺ کے سوا کسی اور کا طریقہ بھی مراد لیا جاتا ہے۔

مثلاً حضورﷺ نے فرمایا ہے "انکم سترون بعدی اختلافا کثیرا

Marfat.com

فعليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين"

"تم میرے بعد عنقریب بہت زیادہ اختلاف دیکھو گے پس تم لازم کرو اپنے آپ پر میری سنت اور خلفاءِ راشدین کی سنت کی اطاعت کو"

سنتِ خلفاءِ راشدین

سنت الخلفاء سے مراد وہ اجتہادی فیصلے یا وہ انفرادی آراء نہیں ہیں جو خلفائے راشدین نے انفرادی طور پر مختلف مسائل کے متعلق صادر کئے یا قائم کئے بلکہ سنت خلفائے راشدین کا مفہوم یہ ہے کہ خلفائے راشدین نے باقاعدہ مجلسِ شوریٰ کے مشورے سے اور مجلسِ شوریٰ سے اتفاقِ رائے کی بنا پر جو اجتماعی فیصلے کئے ہیں، وہ حقیقت میں سنتِ خلفائے راشدین کے مصداق ہیں۔

جب سنت کا لفظ اضافت کے ساتھ استعمال ہوتا ہے مثلاً سنة الخلفاء یا سنة ابی بکر وعمر تو اس قسم کے اجتماعی فیصلے مراد لئے جا سکتے ہیں۔ لیکن اصولِ فقہ میں جب "سنة" کا مطلق اطلاق آتا ہے یعنی جب "سنة" کی اضافت حضور ﷺ کی طرف کی جاتی ہے تو

تمام اصولیین اور ائمہ مجتہدین کے نزدیک سنة الرسول ﷺ یا سنة النبی ﷺ سے مراد صرف نبی اکرم ﷺ کے ثابت شدہ اقوال واعمال ہوتے ہیں یا تقاریر ہوتی ہیں۔ کتاب اللہ کے سلسلہ میں جتنے مباحث گزر چکے ہیں یعنی خاص وعام، مشترک ومؤول، ظاہر، نص، مفسر، محکم، حقیقت ومجاز، صریح وکنایہ، عبارت النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص، اقتضاء النص اور امر ونہی وغیرہ، یہ مباحث اور احکام جس طرح کتاب اللہ سے متعلق ہیں، اسی طرح سنت رسول اللہ ﷺ سے بھی متعلق ہیں۔ سنت رسول اللہ میں بھی بعض نصوص خاص اور بعض عام ہوتے ہیں۔ لیکن یہاں ہم ایسے حالات اور ایسے احکام سے بحث کر رہے ہیں جو سنت رسول اللہ ﷺ ہی سے مخصوص ہیں اور یہ مباحث اور احکام کتاب اللہ میں جاری نہیں ہوتے۔

"سنت" ماخذ قوانین شرعیہ

تمام اصولیین اور تمام ائمہ کا اِس پر اتفاق ہے کہ اگر نبی ﷺ سے کوئی فعل ثابت ہو جائے اور یہ بات ہمارے پاس پایہ ثبوت کو پہنچ جائے کہ یہ نبی ﷺ کا فعل ہے تو اِس کے بعد

Marfat.com

اِس کے حجت ہونے اور سند ہونے میں اور اس کے ماخذ قانونِ شرعی ہونے میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔

اصولیین اور فقہاء نے جتنی بحثیں کی ہیں، انہوں نے اس حیثیت سے بحث کی ہے کہ جس قول یا جس فعل کی نسبت نبی اکرم ﷺ کی طرف کی جاتی ہے یہ نسبت بجائے خود صحیح ہے کہ نہیں؟ لیکن جب یہ ثابت ہو جائے کہ یہ قول یا فعل نبی اکرم ﷺ کا ہے تو پھر تمام ائمہ اور فقہاء اور پوری امت کا اِس پر اتفاق ہے کہ جس طرح قرآن مجید بجائے خود حجت اور سند ہے، اسی طرح نبی اکرم ﷺ کے ثابت شدہ اقوال و اعمال بجائے خود حجت اور سند ہیں۔

اِس سلسلہ میں اصولیین نے مختلف دلائل کا تذکرہ کیا ہے۔

دلائل

۱۔ مثال کے طور پر قرآن مجید میں خود اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ ؕ ذٰلِکَ خَیْرٌ وَّ اَحْسَنُ تَاْوِیْلًا'' (النساء۔۵۹)

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول ﷺ کی اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر ہوں، پھر اگر تمہارے درمیان کسی معاملہ میں نزاع ہو جائے تو اسے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف پھیر دو، اگر تم واقعی اللہ اور روز آخر پر ایمان رکھتے ہو۔ یہی ایک صحیح طریقِ کار ہے اور انجام کے اعتبار سے بھی بہتر ہے''

یہاں اللہ اور رسول ﷺ کے ساتھ فعل اطاعت کا تذکرہ کیا گیا ہے لیکن اولی الامر کے ساتھ لفظ ''اطیعوا'' کا تذکرہ نہیں ہے۔ اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ اور رسول ﷺ کی اطاعتیں مستقل ہیں اور اولی الامر کی اطاعت ضمنی ہے۔ اگر رسول ﷺ کی طاعت بھی بحیثیتِ اولی الامر یا بحیثیت مرکز ملت ہوتی تو پھر چاہیئے تھا کہ قرآن مجید کی آیت یوں ہوتی کہ

''اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ''

ایسی صورت میں خاص طور پر رسول ﷺ کے تذکرہ کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ رسول اللہ

Marfat.com

کے ساتھ لفظ ''اَطِیعُوْا'' کا ذکر کرنا اِس بات کی واضح دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت جس طرح مستقل ہے اور اللہ کی ذات جس طرح قانون سازی کا سرچشمہ اور تحلیل وتحریم کا پیمانہ ہے اِسی طرح نبی اکرم ﷺ کی ذات بھی قانون سازی اور قوانینِ شرعیہ کا مستقل سرچشمہ اور منبع ہے۔لیکن اولی الامر کی اطاعت ضمنی ہے۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ

یعنی ''اگر تمہارے اور اولی الامر کے درمیان کسی بات میں نزاع یا اختلاف پیدا ہو جائے''

اِس ارشاد سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عام مسلمانوں کو اپنے احکام اور اولی الامر کے ساتھ مختلف مسائلِ زندگی میں اختلاف کرنے کا حق حاصل ہے۔لیکن مسلمانوں کو اللہ اور رسول ﷺ کے ساتھ اختلاف کرنے کا حق نہیں دیا گیا ہے۔مزید فرمایا کہ

''فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ''

''اِس اختلاف اور نزاع کو تم اللہ اور رسول ﷺ کی طرف واپس لوٹا دو''

اللہ تعالیٰ کی طرف واپس لوٹانے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب تمہارے اختلافات میں معیارِ فیصلہ ہے اور اللہ کے رسول کی طرف اختلافات کو واپس لوٹانے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کے رسول سے ثابت شدہ اقوال اور اعمال تمہارے اختلافات میں بالکل معیار کی حیثیت رکھتے ہیں اور وہ بھی تمہارے لئے معیارِ فیصلہ ہیں۔اِس آیت سے یہ بات بالکل واضح ہوتی ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کے اوامر ونواہی مسلمانوں کے لئے حجت وسند کی حیثیت رکھتے ہیں اِسی طرح رسول اللہ کے اوامر ونواہی اور آپ کے اقوال واعمال بھی مسلمانوں کے لئے حجت اور سند کی حیثیت رکھتے ہیں۔

۲۔اِسی سلسلہ میں اصولیین نے دوسری دلیل یہ دی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قرآن مجید میں ارشاد ہے

''وَمَا کَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَی اللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ اَمْرًا اَنْ یَّکُوْنَ لَھُمُ الْخِیَرَةُ مِنْ اَمْرِھِمْ ط''(الاحزاب۔۳۶)

Marfat.com

''فَاتَّقُوا اللّٰہَ وَ اَطِیْعُوْنِ''

''تم اللہ سے ڈرو اور میری اطاعت کرو''

لیکن جب اِن قوموں نے اپنے انبیاء کی اطاعت نہ کی تو اِن کو تباہ کر دیا گیا۔ قوم ہود علیہ السلام، قومِ لوط علیہ السلام اور حضرت صالح علیہ السلام کی قوم کو اِسی بنا پر تباہ کیا گیا۔ سوال یہ ہے کہ وہ کون سی آسمانی کتابیں ہیں جو حضرت ہود علیہ السلام، حضرت لوط علیہ السلام اور حضرت صالح علیہ السلام پر اُتریں تھیں؟ جب اِن انبیاء پر کتابیں نہیں نازل ہوئی تھیں تو اِن کی قوموں کو کیوں تباہ کیا گیا۔

حقیقت یہ ہے کہ جس طرح قرآنِ مجید کے احکام اور مستقل قوانین واجب الاطاعت ہیں اور مستقل حیثیت رکھتے ہیں بالکل اِسی طرح نبی اکرم ﷺ کے ثابت شدہ اقوال و اعمال کا معاملہ ہے اور ان کی اطاعت بھی واجب ہے۔ یہ بات نہ صرف قرآن مجید سے ثابت ہے بلکہ تاریخِ اسلام میں اور امتِ مسلمہ کی پوری تاریخ میں کسی بھی قابلِ ذکر امام یا عالم کی نشاندہی نہیں کی جا سکتی جس نے نبی اکرم ﷺ کی سنت کے سند اور حجت ہونے سے انکار کیا ہو۔

۶۔ خود نبی اکرم ﷺ نے جب معاذ بن جبلؓ کو یمن کا گورنر بنا کر بھیجنا چاہا تو آپ ﷺ نے معاذؓ سے پوچھا ''**بما تقضی یا معاذ**'' ''اے معاذ! تم کس چیز کے ذریعہ فیصلہ کرو گے؟'' معاذؓ نے جواب دیا ''**بکتاب اللّٰہ**'' ''میں اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ کروں گا'' نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ''**فان لم تجد**'' ''اگر اللہ کی کتاب میں کسی مسئلہ کے متعلق تمہیں واضح حکم نہ ملے تو حضرت معاذؓ نے کہا کہ

''**بسنۃ رسول اللّٰہ**'' یعنی ''کتاب اللہ کے بعد نبی اکرم ﷺ کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا'' نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ''**فان لم تجد**'' ''اگر تمہیں رسول کی سنت میں بھی وہ بات نہ ملی؟'' تو حضرت معاذؓ نے فرمایا ''**اجتہد برای**'' کہ ''اس کے بعد میں اپنی رائے کے مطابق اجتہاد کروں گا۔ اِس کے بعد نبی اکرم ﷺ نے فرمایا

''**الحمد للّٰہ الذی و فق رسول رسولہٖ بما یرضیٰ بہٖ رسولہ**''

Marfat.com

''تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں کہ اس نے اپنے رسول کے نمائندہ کو اس بات کی توفیق دی جس بات کو اللہ کا رسول پسند کرتا ہے''

حضرت معاذؓ کے نزدیک یہ بات ثابت تھی کہ جب تک کوئی حکم کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ ﷺ میں ملتا ہے اس وقت تک اجتہاد نہیں کیا جائے گا۔ کتاب اللہ سے احکام معلوم کئے جائیں اور اس کے بعد سنتِ رسول اللہ ﷺ سے احکام معلوم کئے جائیں گے۔

۷۔ مشکوٰۃ شریف کی ''کتاب الفرائض'' میں یہ بات موجود ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابو موسیٰ اشعری سے پوچھا ''اگر ایک شخص مر گیا اور اس کے وارثوں میں ایک بہن، ایک بیٹی اور ایک پوتی رہ گئیں تو میراث کیسے تقسیم ہوگی؟''

حضرت ابو موسیٰ اشعری نے اپنے اجتہاد سے جواب دیا کہ بیٹی کے حصہ میں نصف جائیداد اور بہن کے حصہ میں بھی نصف جائیداد آئے گی جب کہ پوتی کے حصہ میں کچھ بھی نہ آئے گا۔ اس کے بعد حضرت ابو موسیٰ اشعری نے اس شخص کو حضرت ابنِ مسعودؓ کے پاس بھیجا کہ یہ مسئلہ ان کے سامنے بھی رکھیں اور یہ بھی کہا کہ امید ہے کہ حضرت ابنِ مسعودؓ مجھ سے اتفاق کریں گے۔ لیکن جب حضرت ابنِ مسعودؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری کا فتویٰ سنا تو فرمایا

''لقد ضللت اذاً و ما انا من المھتدین''

میں اگر ابو موسیٰ سے اتفاق کروں تو میں اس وقت راہِ حق سے بھٹک جاؤں گا اور سیدھے راستہ پر نہیں رہوں گا۔ میں اس معاملہ میں وہ فیصلہ کرتا ہوں جو فیصلہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا۔ میرا فیصلہ یہ ہے کہ بیٹی کو نصف مال دیا جائے، بہن کو تہائی اور پوتی کو چھٹا حصہ دیا جائے۔ اس کے بعد وہ شخص دوبارہ حضرت ابو موسیٰ اشعری کی خدمت میں گیا۔ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے حضرت ابنِ مسعودؓ کا فتویٰ سنا اور یہ حوالہ بھی سنا کہ میں نبی اکرم ﷺ کا فیصلہ دہراتا ہوں۔ تو ابو موسیٰ نے جواب دیا کہ

''لا تسئلو نی مادام ھذا الحبر فیکم''

''جب تک یہ زبردست عالم تم میں موجود ہے، تم مجھ سے مسائل کے متعلق نہ پوچھا کرو'' اور اس کے بعد انہوں نے فوراً اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔ حضرت ابو موسیٰ کے نزدیک بھی

Marfat.com

یہ بات مسلّم تھی کہ نبی اکرم ﷺ کے قول وفعل کے مقابلہ میں کسی شخص کی کوئی بات تسلیم نہیں کیا جا سکتی۔ چونکہ نبی اکرم ﷺ کا فیصلہ انہیں معلوم نہ تھا اس لئے انہوں نے اپنے اجتہاد سے ایک فیصلہ کیا لیکن جب حضرت ابنِ مسعودؓ کی وساطت سے انہیں نبی اکرم ﷺ کا فیصلہ معلوم ہوا تو انہوں نے اپنے اجتہاد سے رجوع کرلیا۔ (صحیح بخاری۔ کتاب الفرائض۔ باب میراث ابنۃ ابن مع ابنۃ)

۸۔ ایک شخص نے حضرت ابنِ مسعودؓ سے یہ مسئلہ پوچھا کہ اگر ایک شخص کسی عورت سے نکاح کرے اور نکاح کے وقت اس عورت کے لئے مہر مقرر نہ کیا جائے بلکہ بغیر تذکرۂ مہر مرد اور عورت نے آپس میں نکاح کرلیا ہو۔ اَب مجامعت سے پہلے مرد کا انتقال ہو جائے تو کیا اِس صورت میں عورت کے لئے مہر کا کچھ حصہ ہوگا یا نہیں؟

حضرت ابنِ مسعودؓ نے کہا کہ فی الحال میرے پاس کوئی ایسی حدیث نہیں ہے جس سے معلوم ہو سکے کہ نبی اکرم ﷺ نے کوئی ایسا فیصلہ کیا ہو۔ مجھے ایک ماہ کی مہلت دیں تاکہ میں دیگر صحابہ کرامؓ سے حضور ﷺ کی حدیث کے بارے میں دریافت کروں۔ جب ایک ماہ گزرا تو ابنِ مسعودؓ نے فرمایا کہ میں نے بہت تفتیش کی مگر مجھے نبی اکرم ﷺ کا کوئی فیصلہ اس کے متعلق معلوم نہ ہو سکا۔ اَب میں اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہوں۔ اگر میں اِس اجتہاد میں حق کو پہنچ گیا اور میں نے صحیح اجتہادی فیصلہ کیا تو وہ اللہ تعالیٰ کے فضل اور تائید وتوفیق کا نتیجہ ہوگا۔ اور اگر میں نے غلط فیصلہ کرلیا تو یہ غلطی میری ہی طرف منسوب ہوگی۔ اَب میری رائے یہ ہے کہ اس عورت کو مہر مثل ملے گا۔ یعنی اس عورت کو اپنے قبیلہ کی دوسری عورتوں کی طرح مہر ملے گا۔ اس کے بعد ایک شخص معقل بن سنان اٹھا اور اس نے یہ کہا کہ میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ نبی اکرم ﷺ نے واشق کی بیٹی بَروع کے بارے میں بھی یہی فیصلہ کیا تھا اور وہ کیس بھی ایسا ہی تھا۔ یہ سن کر حضرت ابن مسعودؓ کے چہرے پر خوشی کے ایسے آثار ظاہر ہوئے کہ ایسے آثار اس سے قبل کبھی ظاہر نہ ہوئے تھے۔ اتنی خوشی انہیں اس لئے ہوئی کہ ان کا فیصلہ نبی اکرم ﷺ کے فیصلے کے مطابق ہو گیا تھا۔ (سنن ابی داؤد حدیث نمبر 2116،2115،2114 کتاب النکاح فیمن تزوج ولم یسمہ صداقا۔ سنن ترمذی۔ حدیث نمبر 1145۔ سنن نسائی 6/121-123)

اس سے یہ معلوم ہوا کہ نبی اکرم ﷺ کے ثابت شدہ اقوال واعمال بجائے خود حجت

Marfat.com

اور سند کی حیثیت رکھتے ہیں اور اِس میں کسی صاحبِ علم کا اختلاف واقع نہیں ہوا۔ حضور ﷺ کی سنت کا حجت اور سند ہونا تو شک وشبہ سے بالاتر ہے۔ بلکہ اِس سلسلہ میں بحث کا اصل موضوع یہ ہے کہ اقوال وافعال نبی ﷺ کی نسبت حضور ﷺ کی طرف کیسے ہو؟ کیا یہ اقوال وافعال صحیح ہیں اور اگر صحیح ہیں تو ان کی صحت کا مرتبہ کیا ہے؟ کیا یہ اقوال وافعال قطعی طور پر صحیح ہیں یا گمانِ غالب کی بنا پر صحیح ہیں؟ صحابہ کرامؓ کے لئے تو نبی اکرم ﷺ کے اقوال وافعال کے بارے میں اِس قسم کے سوال پیدا نہیں ہوئے تھے اِس لئے کہ وہ آپ ﷺ کو دیکھتے تھے اور ان کے سامنے آپ ﷺ کے افعال ہوتے تھے۔ اپنے کانوں سے حضور ﷺ کے ارشادات سنتے تھے۔ ان کے لئے کتاب اللہ کی حیثیت جس طرح قطعی طور پر سند اور حجت تھی اسی طرح سنت رسول ﷺ یعنی آپ ﷺ کے اقوال وافعال بھی قطعی طور پر سند اور حجت تھے۔ لیکن بحث تو ہمارے معاملے میں پیدا ہوتی ہے۔ ہم نے حضور ﷺ سے بالمشافہ ملاقات نہیں کی۔ آپ ﷺ کے اور ہمارے درمیان لمبی مدت حائل ہے۔ ہماری آنکھوں کے سامنے بالفعل آپ ﷺ کے اقوال واعمال نہیں ہیں۔ لیکن روایات کے ذریعے ہمارے پاس آپ ﷺ کے اقوال وافعال منقول ہیں۔ اب اِن اقوال وافعال کی جو نسبت حضور ﷺ کی طرف کی جاتی ہے، بحث کا تعلق اِسی نسبت سے متعلق ہوگا۔

اقسامِ حدیث وسنت (اقوالِ رسول ﷺ)

حدیث وسنت کی تین اقسام ہیں۔

حدیثِ متواتر، حدیثِ مشہور، حدیثِ خبر واحد

حدیثِ متواتر

اس حدیث کا نام ہے جس کی روایت کرنے والے ہر دور اور ہر زمانہ میں اتنی زیادہ تعداد میں ہوں کہ عقل یہ بات بالکل محال سمجھے کہ اتنے لوگ ایک جھوٹی بات کی روایت کرنے پر جمع ہو چکے ہیں۔ یہ راوی مختلف علاقوں کے رہنے والے ہوں اور اِن کی تعداد زیادہ ہو۔ عقل کے لئے یہ بات تسلیم کرنا ناممکن ہو کہ اتنے لوگوں نے سازش کی ہے اور آپس میں طے کرلیا ہے کہ آؤ ہم مل کر ایک جھوٹی روایت گھڑلیں۔ اِن راویوں کا تعلق صحابہ کرامؓ کے زمانہ سے بھی ہو اور تابعین اور تبع تابعین کے زمانوں سے بھی ہو اور اِس کے بعد ہر زمانے میں کثیر تعداد میں لوگ اِس حدیث کی

Marfat.com

روایت کرنے والے ہوں۔ایسی حدیث کو حدیثِ متواتر یا خبر متواتر کہا جاتا ہے۔

حدیث مشہور یا خبرِ مشہور

یہ ایسی حدیث ہوتی ہے جسے حضور ﷺ سے ایک یا دو یا تین صحابہ کرامؓ نے روایت کیا ہو۔یعنی صحابہؓ کے دور میں وہ کثرتِ تواتر کی حد کو نہ پہنچے لیکن تابعین اور تبع تابعین کے ادوار میں راویوں کی تعداد اتنی کثیر ہو جائے اور عقل یہ حکم لگا دے کہ اتنی تعداد میں تابعین اور تبع تابعین کا جھوٹی روایت پر جمع ہونا ناممکن ہے۔خبرِ مشہور صحابہ کرامؓ کے زمانہ کی حد تک تو خبرِ واحد ہی ہوتی ہے لیکن تابعین اور تبع تابعین کے زمانوں میں اس کے راوی بہت زیادہ ہوتے ہیں۔ایسی حدیث کو حدیثِ مشہور یا خبرِ مشہور کہا جاتا ہے۔

حدیث خبر واحد

یہ ایسی حدیث ہوتی ہے جس کے راوی صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے ادوار میں ایک یا دو یا تین آدمی ہوں۔اور ان تین ادوار میں سے کسی دور میں بھی اس حدیث کی روایت کرنے والے اتنے زیادہ نہ ہوں کہ عقل ان کے اتفاق کو جھوٹ پر محال سمجھے۔ایسی حدیث کو خبر واحد کہا جاتا ہے۔

اقسامِ تواتر

اصولیین نے تواتر کو چار اقسام میں تقسیم کیا ہے۔

تواترِ طبقہ، تواترِ عمل، تواترِ لفظ و معنی، تواترِ قدرِ مشترک

ا۔ تواترِ طبقہ

اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہر دور اور ہر زمانہ میں لوگوں کی بہت بڑی تعداد یہ بیان کرتی ہے کہ ہم نے اپنے باپ سے یہ سنا اور وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے باپ دادا سے یہ سنا۔ یہاں تک کہ اسی طریقہ سے یہ سلسلہ نبی اکرم ﷺ تک پہنچ جائے۔ مثال کے طور پر یہ بات کہ قرآن مجید کلام الٰہی ہے اور یہ کلامِ الٰہی محمد ﷺ پر نازل ہوا ہے۔اب یہ بات تواترِ طبقہ کے ذریعہ سے ثابت ہے۔ظاہر بات ہے کہ ہم نے حضور ﷺ کو اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھا اور یہ مشاہدہ ہم نہیں کر سکے

Marfat.com

کہ اللہ کا کلام محمد ﷺ پر نازل ہو رہا ہے۔ ہم اِس بات کو نقل کے ذریعے ثابت کریں گے اور نقل تواترِ طبقہ کے ذریعہ سے موجود ہے۔ ہر دور اور ہر زمانہ میں امتِ مسلمہ متفقہ طور پر یہ بیان کرتی ہے کہ ہم نے اپنے والد سے یہ سنا ہے اور وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے والد اور دادا سے یہ سنا ہے۔ اِسی طرح یہ سلسلہ نبی اکرم ﷺ تک پہنچ جاتا ہے۔ اَب عقل یہ باور نہیں کر سکتی کہ ہر دور میں امتِ مسلمہ کے کروڑوں اور اربوں افراد نے مل کر یہ سازش کی کہ سب مل کر دنیا کو ایک جھوٹی خبر سنائیں۔ پس یہ قرآن مجید وہی ہے جو اللہ تعالیٰ کے نبی ﷺ پر نازل ہوا۔ اِس بات کی روایت ایک طبقہ نے دوسرے طبقہ سے کی اور دوسرے طبقے نے تیسرے طبقہ سے کی۔ اِس طرح طبقةً بعد طبقةٍ یہ سلسلہ نبی اکرم ﷺ تک پہنچ رہا ہے۔ اِس عمل کو تواتر طبقہ کہا جاتا ہے۔

۲۔ تواترِ عمل

تواترِ عمل کی مثال نماز سے دی جا سکتی ہے۔ جو نماز ہم پڑھتے ہیں، ہم نے اپنے اکابر کو اِسی طرح نماز پڑھتے دیکھا ہے اور ہمارے اکابر یہ کہتے ہیں کہ اِن کو اُن کے اکابر اور استادوں نے اِسی طرح سکھائی ہے۔ اِس طرح یہ سلسلہ بھی حضور ﷺ تک پہنچ رہا ہے۔ اِس طرح نماز کی رکعات اور اس کی ہیئت تواترِ عمل کے ذریعے سے ثابت ہوتی ہے۔ نماز کی ترتیب قیام، رکوع، سجدہ اور تشہد اور ان کی تفصیلات تواترِ عمل ہی کے ذریعے ہم تک پہنچی ہیں اور اِسی ذریعہ سے ثابت ہیں۔

۳۔ تواترِ لفظ و معنی

یعنی ایک خاص متعین عبارت بجنسہٖ اِس کی روایت کرنے پر اتنے لوگ ہر دور اور ہر زمانہ میں متفق ہو جائیں کہ عقلاً ان کا اجماع جھوٹ پر ناممکن ہے۔ مفروضے کی حد تک تو اِس قسم کی حدیث متواتر کا ہونا ممکن ہے لیکن اِس تصور اور اِسی معیار پر مشکل ہے کہ کوئی حدیث پوری اترے۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ "**انما الاعمال بالنیات**" حدیث متواتر ہے لیکن یہ صرف دعویٰ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اِس حدیث کی روایت حضرت عمرؓ نے کی ہے اور حضرت عمرؓ سے بہت سے لوگوں نے کی ہے۔ لیکن صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں اتنے لوگ اِس حدیث کی روایت کرنے پر جمع نہیں ہوئے۔ بعض لوگ کہتے ہیں "**البینة علی المدعی والیمین**

Marfat.com

علی المنکر ''یعنی گواہ مدعی کے ذمہ ہیں اور قسم منکر کے ذمہ ہے۔ یہ حدیث متواتر ہے اور بعض لوگ موزوں پر مسح کی حدیث کو متواتر حدیث کہتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی حدیثِ متواتر کا وجود مشکل ہے کہ اِس کے لفظ اور اِس کے معنی پر راویوں کا اتفاق ہو۔ ہاں تواترِ معنی اور تواترِ قدرِ مشترک کی مثالیں بہت ہیں۔

۴۔ تواترِ قدرِ مشترک

اِسے ہم تواترِ معنی بھی کہہ سکتے ہیں اور تواترِ قدرِ مشترک بھی کہہ سکتے ہیں اور اِس کا مفہوم یہ ہے کہ مختلف روایات اور اسانید کے ذریعے سے کثیر تعداد میں راویوں کا کسی مفہومِ حدیث پر مشترک اور متفق ہونا۔ اِس قسم کی حدیث میں تمام الفاظ اور تمام عبارات کے درمیان مفہوم مشترک ہوتا ہے۔ اور اِس مفہومِ مشترک پر تمام روایات جمع ہو جاتی ہیں اور اِس مفہومِ مشترک کو بہت سے لوگ روایت کرتے ہیں۔ ایسی حدیثوں میں مختلف روایات اور مختلف اسانید کے ذریعے سے الفاظ تو مختلف ہوتے ہیں کیونکہ ایسی ایک عبارت بھی نہیں ہے کہ اِس کے روایت کرنے والے اِس قدر کثیر تعداد میں ہوں کہ عقل ان کے اجتماع کو جھوٹ پر ناممکن سمجھے۔ مثال کے طور پر حضور ﷺ کی یہ حدیث ہے

''من کذب علی متعمدا فلیتبوا مقعده من النار''

جو شخص ایک جھوٹی حدیث کی نسبت میری طرف کردے تو چاہیئے کہ وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنائے۔ اَب یہ ایسی حدیث ہے کہ اِس کے مفہوم کو مختلف الفاظ اور مختلف روایات کے ذریعے سے صحابہ کرامؓ کی ایک بہت بڑی تعداد نے روایت کیا ہے یہاں تک کہ عشرہ مبشرہ سب کے سب اِس حدیث کی روایت پر جمع ہو چکے ہیں۔ لیکن ظاہر بات ہے کہ اِس مفہوم کے الفاظ مختلف روایات میں مختلف ہیں اور تمام روایات میں ایک ہی قسم کے الفاظ نہیں ہیں۔ ایسی احادیث کو تواترِ قدرِ مشترک اور تواترِ معنی کہا جاتا ہے۔

حدیث متواتر کا حکم

حدیث متواتر اِسی طرح قطعی اور یقینی ہے جس طرح قرآن مجید اپنے ثبوت کے لحاظ سے قطعی اور یقینی ہے۔ اس لئے کہ قرآن مجید کا طریقۂ ثبوت بھی تواتر ہے اور حدیث متواتر کا

Marfat.com

طریقۂ ثبوت بھی تواتر ہے۔ دونوں بجائے خود قطعی اور یقینی ہیں۔ جس طرح قرآن مجید کے ذریعے فرائض اور احکام حلال و حرام ثابت ہوتے ہیں اسی طرح حدیثِ متواتر سے بھی فرائض اور احکامِ حرام وحلال ثابت ہوتے ہیں۔ قرآن مجید سے انکار کی طرح خبرِ متواتر کا انکار بھی کفر ہے۔

حدیثِ مشہور کا حکم

خبرِ مشہور کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ علامہ ابو بکر الجصاص کے نزدیک خبرِ مشہور بھی حدیثِ متواتر کی ایک قسم ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حدیثِ متواتر کی دو قسمیں ہیں۔ ایک متواتر حدیث کے تواتر میں کوئی شبہ نہیں اور دوسری قسم کے تواتر میں شبہ ہے لیکن یہ دوسری قسم بھی خبرِ مشہور ہی ہے۔ لیکن جمہور اصولیین کہتے ہیں کہ خبرِ مشہور متواتر کی ایک قسم نہیں ہے بلکہ خبرِ مشہور بجائے خود متواتر کے مدِ مقابل ایک قسم ہے۔ بہر حال یہ ایک لفظی نزاع ہے۔ کیونکہ احکام کے لحاظ سے اِس سلسلہ میں ابو بکر الجصاص اور جمہور اصولیین کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

خبرِ مشہور یا حدیثِ مشہور کا حکم یہ ہے کہ اِس کے ذریعے علم طمانية حاصل ہوتا ہے۔ یہ علم یقین اور قطعیت کے بالکل قریب ہوتا ہے۔ گمانِ غالب اور یقین کے درمیانی مرتبہ کو ہم علم طمانية کہہ سکتے ہیں۔ اِس علم کی بنا پر ایک شخص کا ذہن فی الجملہ مطمئن ہو جاتا ہے۔ یہ علم طمانية حدیثِ مشہور یا خبرِ مشہور کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ اِس کے ذریعہ قرآن مجید پر اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ یعنی قرآن مجید کے نصِ عام کو خبرِ مشہور کے ذریعے خاص کیا جا سکتا ہے اور قرآن مجید کے حکم مطلق کو مقید کیا جا سکتا ہے۔ تخصیصِ عام یا تقیید مطلق خبرِ مشہور کے ذریعے ہم کر سکتے ہیں۔

مثال کے طور پر قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

"وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ" "تم پیروں کو ٹخنوں تک دھولو" اور ایک قرأت یہ بھی ہے کہ

"وَاَرْجُلِكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ" یعنی "تم ٹخنوں تک پیروں پر مسح کرلو"

اَب موزوں پر مسح کرنے کی حدیث، حدیثِ مشہور ہے۔ اِس حدیثِ مشہور کے ذریعے ہم قرآن کے اِس عموم کو مقید کر سکتے ہیں۔ اور وہ یوں کہ پیروں کو ٹخنوں تک دھو لینا اس

Marfat.com

وقت قابلِ عمل ہوگا جب ہم نے موزے نہ پہنے ہوئے ہوں اور مسح کے حکم پر اس وقت عمل ہوگا جب ہم نے موزے پہنے ہوئے ہوں۔ اس خبرِ مشہور کے ذریعے قرآن مجید کے حکمِ غسل اور حکمِ مسح کو ہم مقید کر سکتے ہیں۔ خبرِ مشہور کے ذریعے تقییدِ مطلق بھی ہو سکتی ہے اور تخصیصِ عام بھی ہو سکتی ہے۔

خبرِ واحد کا حکم

خبرِ واحد کا حکم یہ ہے کہ اس سے گمانِ غالب پیدا ہوتا ہے یقین اور علم طمانیۃ پیدا نہیں ہوتا۔ ظنِ غالب یا گمانِ غالب پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہاں منکرینِ حدیث کے ایک مغالطہ کو رفع کرنا ضروری ہے۔

منکرینِ حدیث کا اعتراض اور اس کا جواب

جب منکرینِ حدیث نے یہ کہیں سے سن لیا کہ خود فقہا اور اصولیین یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اخبارِ احاد ظنی ہیں اور مفیدِ ظن ہیں تو منکرینِ حدیث نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ یہ تو خود اخبارِ احاد کو ظنی کہتے ہیں۔

''وَاِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً'' (النجم۔۲۸)

''ظن حق کے مقابلہ میں کسی چیز کے لئے مفید نہیں ہے''

اور ظن کی تو بہت زیادہ مذمت آئی ہے۔

''اِنْ یَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ'' (یونس۔۶۶)

''وہ تو محض گمان پر چلتے ہیں''

''اِنْ نَّظُنُّ اِلَّا ظَنّاً وَّ مَا نَحْنُ بِمُسْتَیْقِنِیْنَ'' (الجاثیہ۔۳۲)

''ہم تو بس ایک گمان سا رکھتے ہیں۔ یقین ہم کو نہیں ہے۔

منکرینِ حدیث یہ بھی کہتے ہیں کہ جب یہ اخبارِ احاد ظنی ہیں تو ظن، حق کے مقابلہ میں کسی چیز کے لئے بھی مفید نہیں ہے۔

Marfat.com

ظن اور اس کا مفہوم

اِس سلسلہ میں وضاحت یہ ہے کہ لغتِ عرب کے اعتبار سے ظن کا لفظ تین معانی میں آتا ہے۔

الف۔ظن بہ معنی یقین

لفظ ظن کبھی کبھی یقین کے معانی میں آتا ہے۔قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''وَاسْتَعِيْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ ط وَاِنَّهَا لَكَبِيْرَةٌ اِلَّا عَلَى الْخَاشِعِيْنَ ۙ الَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّهِمْ وَاَنَّهُمْ اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ ۵''(البقرہ۔۴۶۔۴۵)

صبر اور نماز سے مدد لو۔بے شک نماز ایک سخت مشکل کام ہے۔

مگر ان فرماں بردار بندوں کے لئے مشکل نہیں جو یہ یقین رکھتے ہیں کہ آخر کار انہیں اپنے رب سے ملنا اور اِسی کی طرف پلٹ کر جانا ہے۔

اب یہاں یَظُنُّوْنَ کا مفہوم یَسْتَيْقِنُوْنَ کے معنی میں ہے۔یعنی وہ لوگ جو یقین کرتے ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ سے ملنے والے ہیں۔

ب۔ظن بہ معنی وہم

کبھی کبھی لفظ ظن بمعنی وہم آتا ہے یعنی صرف ایک مفروضہ اور ایک تخیل کے معنی میں آتا ہے۔جس کی پشت پر کوئی دلیل اور کوئی ثبوت نہ ہو اور خارج میں کسی دلیل سے اِس تخیل کی تائید نہ ہوتی ہو،اِس قسم کے بے بنیاد تخیل و وہم کو بھی ظن کہتے ہیں۔مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''وَمِنْهُمْ اُمِّيُّوْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ الْكِتٰبَ اِلَّا اَمَانِيَّ وَاِنْ هُمْ اِلَّا يَظُنُّوْنَ''(البقرہ۔۷۸)

''ان میں ایک دوسرا گروہ امیوں کا ہے جو کتاب کا تو علم رکھتے نہیں،بس اپنی بے بنیاد امیدوں اور آرزوؤں کے لئے بیٹھے ہیں اور محض وہم وگمان پر چلے جا رہے ہیں''

Marfat.com

یہاں یہودیوں اور اہلِ کتاب کے اس گروہ کا تذکرہ ہے جنہوں نے بے بنیاد تخیلات، توہمات اور مفروضوں کی پیروی شروع کر رکھی ہے۔ یہی وہ ظن ہے جس کے متعلق قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

وَاِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا" (النجم۔۲۸)

اور سورۂ یونس میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

"اِنْ یَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ" (یونس۔۶۶)

یعنی یہ لوگ پیروی نہیں کرتے مگر صرف غلط تخیل اور وہم کی جسے انہوں نے اپنی طرف سے گھڑ لیا ہے۔

اور اسی ظن کے بارے میں سورۂ النجم میں ارشاد فرمایا کہ اس قسم کا ظن حق کے مقابلہ میں انسان کو کچھ فائدہ نہیں پہنچا سکتا۔

ج۔ ظن بہ معنی گمانِ غالب

کبھی کبھی ظن گمانِ غالب کے معنی میں آتا ہے۔ اصولیین کے نزدیک جب یہ کہا جاتا ہے کہ خبرِ واحد ظنی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ خبرِ واحد سے گمانِ غالب پیدا ہوتا ہے۔ گمانِ غالب کی مذمت نہ تو قرآن میں کی گئی ہے اور نہ حدیث میں کی گئی ہے۔ بلکہ گمانِ غالب کی بنا پر بڑے بڑے احکام مرتب ہوتے ہیں۔ خبرِ واحد گمانِ غالب کے لئے مفید ہے اور گمانِ غالب پیدا کرنے والی ہے۔

منکرینِ حدیث کا استدلال قرآن مجید سے جو سامنے آتا ہے وہ ظن بمعنی وہم و تخیل سے کیا جاتا ہے۔ جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

اصولیین نے خبر متواتر اور خبر مشہور کے بارے میں زیادہ لمبی چوڑی بحثیں نہیں کی ہیں۔ یہ اس لئے کہ خبرِ متواتر کے ثبوت کا طریقہ قرآن مجید کی طرح نقلِ تواتر ہے اور وہ یقینی ہے۔ خبرِ مشہور کے ثبوت کا طریقہ اگرچہ قطعی نہ ہو لیکن قطعی ہونے کے قریب ہے۔ یہ اس لئے کہ تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ میں اس کی روایت کرنے والے اتنے زیادہ ہو جاتے ہیں کہ عقل ان کے اتفاق کو ایک جھوٹی روایت پر ناممکن اور محال سمجھتی ہے۔

Marfat.com

اصولیین زیادہ سے زیادہ جو بحث کرتے ہیں وہ خبرِ واحد کے سلسلہ میں کرتے ہیں۔ جب ہم خبرِ واحد کی نسبت حضورﷺ کی طرف کرتے ہیں تو آخر ہمارے پاس وہ کون سا طریقہ ہے جس کے ذریعے ہم یہ معلوم کرسکیں کہ اِس حدیث کی نسبت صحیح ہے؟ اِس سلسلہ میں کم از کم ہمیں اطمینان ہو جائے اور ہم گمانِ غالب قائم کرسکیں کہ اِس حدیث کی نسبت رسول اللہﷺ کی طرف صحیح ہے۔

اصولیین یہ کہتے ہیں کہ کچھ ایسے اوصاف ہیں جو روایت کرنے والے میں موجود ہونا چاہئیں۔ کچھ چیزیں ایسی ہیں جو اس سند میں موجود ہوں اور بعض چیزوں کا تعلق خود متن حدیث سے ہے۔ گویا ہم نے خبرِ واحد پر تین پہلوؤں سے غور کرنا ہے۔

خبرواحد کے راوی کے اوصاف

فقہا اور محدثین دونوں یہ کہتے ہیں کہ خبرِ واحد کی روایت کرنے والے میں مندرجہ ذیل اوصاف کا ہونا ضروری ہے۔ (۱) وہ مسلمان ہو (۲) عاقل ہو (۳) عادل ہو اور اِس کے ساتھ ساتھ (۴) وہ حافظ ہو یعنی اس کا حافظہ اچھا ہو اور جب وہ ایک حدیث کو سنے تو اول تا آخر تک اِس حدیث کو محفوظ رکھ سکے اور یاد رکھے کہ وہ حدیث دوسروں تک پہنچے۔ (۵) راوی ضابط ہو۔ ضابط کا مطلب یہ ہے کہ وہ حدیث کے مفہوم اور حدیث کا مطلب سمجھتا ہو۔ راوی کو اِن متذکرہ پانچ اوصاف کا حامل ہونا چاہیئے۔

ا۔ مسلمان ہو

روایت کے لئے مسلمان ہونے کی شرط اِس لئے رکھی گئی ہے کہ جو لوگ کافر ہیں ان کی روایت پر کیا اعتماد ہوسکتا ہے۔ ظاہر بات ہے کہ کافر تو یہ کوشش کریں گے کہ نبی اکرمﷺ کی طرف کچھ ایسی روایات کی نسبت کی جائے اور کچھ ایسے افعال پیغمبرِ اسلام سے منسوب کئے جائیں جو فی الحقیقت نبی اکرمﷺ سے ثابت نہ ہوں اور اِس طرح یہ دین ہی اہلِ اسلام پر مشتبہ ہو جائے۔ ہم اہلِ کفر پر ان کے اپنے دین کے متعلق اعتماد نہیں کرسکتے تو دینِ اسلام کے متعلق ان کی روایات کا کیا اعتماد کریں۔ روایت کرنے والے کے سلسلہ میں پہلی شرط یہ ہے کہ وہ کافر نہ ہو بلکہ مسلمان

Marfat.com

ہو۔اگر وہ کافر ہے تو ہم اس کی روایت کو قبول نہیں کر سکتے اور اگر وہ مسلمان ہے تو اس کے لئے دوسری شرط یہ ہے کہ وہ عادل ہو فاسق نہ ہو۔

۲۔عادل ہو

اصولیین نے عدالت کی دو تعریفیں کی ہیں۔پہلی تعریف کے مطابق عادل وہ ہے جو بڑے بڑے گناہوں سے اپنے آپ کو بچائے اور چھوٹے چھوٹے گناہوں پر اصرار نہ کرے۔یعنی ہمیشہ ہمیشہ کے لئے چھوٹے چھوٹے گناہوں کا ارتکاب نہ کرے۔اب اگر ایک شخص بڑے بڑے گناہوں کا ارتکاب کرتا ہے یا چھوٹے چھوٹے گناہوں پر مداومت اختیار کرتا ہے تو وہ عادل نہیں ہے۔اور اس کی روایت کو ہم قبول نہیں کر سکتے۔

جب ایک شخص اپنے دین کے متعلق اس قدر بے پروا ہو کہ وہ بڑے بڑے گناہوں کا ارتکاب کرتا چلا جائے یا چھوٹے چھوٹے گناہوں پر اصرار کرتا رہے اور اس کے دل و دماغ میں یہ خیال تک نہ آئے کہ کبھی میں ان گناہوں سے باز بھی آجاؤں گا تو ایسے راوی پر ہم یہ اعتماد کیسے کریں کہ وہ نبی اکرم ﷺ یا صحابی سے روایت کرنے میں بالکل سچا ثابت ہوگا۔اب جو حد بندی گناہِ کبیرہ و صغیرہ کے سلسلہ میں کی گئی ہے تو اس سلسلہ میں وضاحت یہ ہے۔

ایک حدیث میں نبی اکرم ﷺ نے سات گناہوں کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ گناہ کبیرہ ہیں۔

(۱) قتل (۲) شرک (۳) زنا (۴) جھوٹی گواہی (۵) کسی پاک دامن مسلمان مرد یا عورت کی طرف زنا کی نسبت کرنا (۶) جادو اور (۷) چغلی کھانا۔

بعض لوگوں نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ یتیم کا مال کھانا اور لواطت بھی کبائر میں سے ہیں۔اس پر مزید اضافے بھی کیے گئے ہیں۔دوسری تعریف کے مطابق عادل وہ شخص ہے جس کی روزمرہ زندگی میں نیکیوں کو اس کی برائیوں پر غلبہ ہو۔یعنی

''من غلبت حسناته علیٰ سیئاته''

کے مصداق ہو۔اس کی زندگی میں بحیثیتِ مجموعی خیر و صلاح اور نیکی کا غلبہ ہو اور اس کی

Marfat.com

زندگی میں برائیوں کا تناسب کم ہو۔ کبھی کبھی مختلف مقامات پر اگر اس سے برائیاں سرزد بھی ہوتی ہوں لیکن ان کا تناسب اس کی زندگی میں کم ہو۔

اقسامِ فسق

فسق بھی دو قسم کا ہے۔ فسق بلحاظِ عمل اور فسق بلحاظِ نظریہ واعتقاد۔

عمل کے لحاظ سے فسق کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کی زندگی کے غالب حصہ میں بداخلاقیاں اور بداعمالیاں پائی جائیں۔ بحیثیتِ مجموعی اس کی زندگی برائی اور بداعمالی کی زندگی ہو۔

نظریہ اور اعتقاد کے لحاظ سے فسق کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص مبتدعین میں سے ہو۔

مبتدعین کے تین اعتقادی فرقے ہیں یعنی خارجی، معتزلہ اور شیعہ۔

سوال یہ ہے کہ وہ لوگ جو مبتدعین ہیں، کیا ان کی روایت کو قبول کرلیا جائے یا ان کی روایت کو قبول نہ کیا جائے؟ اِس سلسلہ میں وہ لوگ جو ایسے فرقوں سے متعلق ہیں جو جھوٹ کو بالکل جائز سمجھتے ہوں اور جھوٹ پر ہی انہوں نے اپنے مسلک اور مذہب کی بنیاد رکھی ہو تو ایسے لوگوں کی روایات کو قبول نہیں کرنا چاہیئے۔ مثلاً شیعہ۔ اِس فرقے کے ہاں ایک مستقل اصول ''تقیہ'' کا ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ جب ان کی مصلحت کا تقاضا ہو تو وہ زبان سے ایسی بات بیان کریں جس کا قائل ان کا دل نہ ہو۔ اپنی زبان سے وہ بات ادا کریں جس کی گواہی ان کا دل نہ دے۔ اور اپنے اِس فعل کو اپنے مذہب کا تقاضا سمجھتے ہیں۔ جو فرقے اِسی طرح جھوٹ بولنے کے عادی ہوں اور جھوٹ سے احتراز نہ کرتے ہوں، ایسے لوگوں کی روایات کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

لیکن مبتدعین میں ایسے لوگ جو جھوٹ کو ناجائز سمجھتے ہوں اور ان کی عملی زندگی ایک اچھی خاصی سلجھی ہوئی زندگی ہو تو ان کی روایات کو ایسے معاملات میں قبول کیا جاسکتا ہے جن معاملات میں ان کے اختلافات اہلِ سنت سے نہیں ہیں۔ اگر وہ کسی ایسی حدیث کی روایت کریں جس سے ان کے نظریے یا اپنے عقیدہ کی تائید ہوتی ہو تو ایسی روایت کو ہم قبول نہیں کریں گے۔ کیونکہ وہ راوی متہم ہے البتہ باقی مواقع میں ہم اس کی روایت کو قبول کریں گے۔ مثال کے طور پر عمران بن حطّان ایک خارجی ہے اور امام بخاریؒ نے عمران بن حطّان کے حوالے سے بہت سی

Marfat.com

احادیث کی روایت کی ہے۔ چونکہ خوارج کا فرقہ جھوٹ بولنے کو کفر سمجھتا ہے۔ اِس لئے وہ متہم نہیں ہیں، ان کی روایات کو لیا جا سکتا ہے اور قبول کیا جا سکتا ہے۔

حافظہ

عدالت کے بعد تیسری شرط حافظہ کی ہے۔ اگر راوی حافظہ کے لحاظ سے کمزور ہے۔ جو کچھ اس نے سنا ہے، وہ اسے اچھی طرح یاد نہیں رہتا بلکہ اس سے گڈ مڈ ہو جاتا ہے۔ اِس قسم کے راوی کی روایت کردہ احادیث کو احادیثِ ضعیفہ کہا جاتا ہے۔ اور احکام وقوانین کے سلسلہ میں احادیث ضعیفہ اور روایاتِ ضعیفہ پر اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن فضائلِ اعمال میں اِس قسم کی احادیث سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔ اگر ایسی صورت ہو کہ کمزور احادیث کی تعداد بہت زیادہ ہو تو ان احادیث سے بحیثیتِ مجموعی کوئی حکم ثابت کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ تو اِس سلسلہ میں محدثین اور فقہا کا فیصلہ یہ ہے کہ ہم اِن مختلف روایات کی کمزوری کا منشا متعین کرنے کی کوشش کریں گے۔ اگر ان مختلف روایات کی کمزوری کا منشا یہ ہو کہ ان میں سے ہر ایک روایت کا راوی جھوٹ سے متہم ہو، اگر چہ یہ بات اس کے متعلق قطعی طور پر ثابت نہیں ہے کہ وہ جھوٹا ہے لیکن بہر حال اس کی صداقت وسچائی بھی یقینی طور پر معلوم نہیں تو اس قسم کی بہت سی روایات بھی اگر جمع ہو جائیں تو ہم بحیثیتِ مجموعی کوئی حکم ثابت نہیں کر سکتے۔ لیکن اگر ان مختلف روایات کی کمزوری کا منشا حافظہ ہو یعنی راویوں کے حافظہ میں کمزوری ہو لیکن راوی سچے، دیانتدار اور عادل ہوں تو اِن راویوں کی کثرت اس نقصان کا تدارک کر دیتی ہے۔ اور بحیثیتِ مجموعی ایسی حدیث حسنِ لغیرہ کے مرتبہ تک پہنچ جاتی ہے اور ایسی حدیث سے احکام ثابت کیے جا سکتے ہیں۔

ضبط

حافظہ کے بعد چوتھا وصف ضبط ہے جو راوی میں موجود ہونا چاہیئے۔ اور ضبط کا مفہوم یہ ہے کہ جس حدیث کو وہ سنتا ہے، اس حدیث کے مفہوم کو اول تا آخر اچھی طرح سمجھ جاتا ہے۔ حضور ﷺ سے ایسی احادیث کی روایت کرنا کہ لفظ بہ لفظ نقل ہوں اور ان میں ایک نقطہ کا بھی فرق نہ ہو، یہ بات تقریباً ناممکن ہے۔ حضور ﷺ سے جن احادیث کی روایت کی گئی ہے ان میں روایت بالمعنی کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ نبی اکرم ﷺ کے مفہوم کو اچھی طرح سمجھ لیا گیا ہے اور

Marfat.com

پھر اپنے الفاظ میں روایت کرنے والوں نے ان احادیث کو روایت کیا ہے۔اب اگر راوی ایسا شخص ہے جسے سرے سے نبی اکرم ﷺ کے مفہوم کا علم نہ ہو اور اس نے سرے سے اچھی طرح نہ سمجھا ہو، وہ اگر اپنے الفاظ میں حضور ﷺ کے مفہوم کی تعبیر کرنے لگے تو وہ حضور ﷺ کے منشا کو پورا نہیں کر سکتا۔ چنانچہ یہ تذکرہ کتابوں میں منقول ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا ہے۔جب نبی اکرم ﷺ تقریر فرماتے یا کسی اہم مسئلہ کو بیان فرماتے تو سامعین میں تین قسم کے لوگ ہوتے تھے، جو حضور ﷺ کی محفل میں بیٹھتے تھے اور ارشادات سنتے تھے۔بعض مخلص مومنین ہوتے تھے جو حضور ﷺ کے مزاج سے واقف ہوتے تھے اور وہ اول سے لے کر آخر تک حضور ﷺ کے ارشادات کو غور سے سنتے تھے،انہیں یہ بات اچھی طرح معلوم ہو جاتی تھی کہ حضور ﷺ کا اصل منشا کیا ہے اور تقریر کا مرکزی مضمون کیا ہے۔اول سے آخر تک حضور ﷺ نے کیا فرمایا ہے۔مخلص مومنین کا یہ گروہ حضور ﷺ کا منشا کو اچھی طرح ہضم کر جاتا تھا۔پھر اس گروہ کے افراد اپنے الفاظ میں روایت کرتے تھے۔

دوسرا گروہ منافقین کا تھا۔اس گروہ کے افراد اپنی اغراض و مقاصد کی خاطر حضور ﷺ کی محفل میں بیٹھتے تھے۔محفل سے اٹھنے کے بعد یہ لوگ ایسی باتیں حضور ﷺ سے منسوب کرتے تھے جو آپ ﷺ نے بیان نہیں کی ہوتی تھیں۔اور جو باتیں آپ ﷺ بیان کرتے تھے ان کی نسبت آپ کی طرف نہیں کرتے تھے۔

تیسرا گروہ ان افراد پر مشتمل تھا جو مخلص مسلمان تو تھے۔لیکن اخلاص کے باوجود وہ دیہاتی قسم کے لوگ ہوتے تھے کبھی کبھی یہ لوگ تقریر کے درمیان آجاتے تھے،تھوڑی دیر بیٹھ کر چل دیتے تھے۔اس دوران جو فقرے وہ سن پاتے تھے بس وہی ان کے ذہن میں محفوظ رہ جاتے تھے۔انہیں یہ معلوم نہ تھا کہ ان فقروں سے قبل یا بعد میں حضور ﷺ نے کیا فرمایا تھا۔انہیں حضور ﷺ کے منشا کا علم نہ ہوتا تھا۔راوی میں ضبط کا ہونا اشد ضروری ہے۔

اگر راوی میں مندرجہ بالا اوصاف موجود ہوں اور ان شرائط کو پورا کرتا ہو تو اس کی روایت اور نقل پر اعتماد کیا جا سکتا ہے۔

Marfat.com

اس کے بعد جو سوالات پیدا ہوتے ہیں وہ سند کے متعلق ہیں۔ یہ سوالات اس لئے پیدا ہوتے ہیں کہ ہم نے حضور ﷺ اور صحابہ کرامؓ کے ادوار کو خود نہیں دیکھا۔ ہمارے اور حضور ﷺ کے درمیان بے شمار واسطے ہیں۔ خصوصاً جن محدثینؒ نے احادیث کی کتب کو مرتب کیا ہے مثلاً امام بخاریؒ۔ امام مسلمؒ، امام ترمذیؒ اور دیگر محدثین کے درمیان اور حضور ﷺ کے درمیان کہیں ۳ واسطے ہیں، اور کہیں ۴ اور کہیں ۵ واسطے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک شخص اگر دوسرے شخص سے روایت کرتا ہے تو کیا روایت اس نے راوی سے براہِ راست خود سنی ہے؟ یا ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ ہے اور کیا وہ واسطہ چھوٹا ہوا ہے؟ اب اگر ایک صاحب علم اور صاحب تقویٰ شخص یہ کہتا ہے کہ "حدثنی فلان" یعنی فلاں نے مجھے حدیث بیان کی تو ایسی صورت میں فقہا اور محدثین تحقیق کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ یہ معلوم کرتے ہیں کہ کیا عقلاً ممکن ہے کہ اس فلاں نے فلاں سے حدیث سنی ہو؟ دونوں کے سنِ وفات وسنِ ولادت کو نکالا جاتا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ کیا ان کا زمانہ ایک رہا ہے یا ایک نہیں رہا؟ کیا یہ ممکن ہے کہ ان کے درمیان ملاقات ہوئی ہو؟ اگر تاریخی طور پر یہ بات ثابت ہو جائے کہ جس شخص سے روایت بیان کی جارہی ہے وہ سو سال پہلے فوت ہو چکا تھا اور جس نے روایت سنی اور بیان بھی کی وہ ابھی پیدا ہوا تھا اور اس کی عمر بیس سے پچیس سال ہے۔ تو ایسی صورت میں فقہا اور محدثین یہ حکم لگا دیتے ہیں کہ اس کی روایت کا اعتبار نہیں اور یہ جھوٹا معلوم ہوتا ہے۔ اگر وہ یوں کہتا ہے کہ "عن فلان" یعنی میں یہ روایت فلاں سے کرتا ہوں۔ اب محدثین پھر تحقیق کریں گے کہ کیا ان کے درمیان ملاقات کا امکان تھا؟ اگر ان کا زمانہ ایک نہیں ہے اور سرے سے ملاقات کا امکان نہیں ہے۔ تو یہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے درمیان واسطہ چھوٹا ہوا ہے جس کا تذکرہ نہیں کیا گیا۔

اس لحاظ سے حدیث کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔

حدیثِ مرسل

ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ایک تابعی نے حضور ﷺ سے روایت کی۔ اب تابعی کا زمانہ وہ نہیں جو حضور ﷺ کا زمانہ ہے۔ نبی اکرم ﷺ کو اس نے نہیں دیکھا اور نہ حضور ﷺ سے

Marfat.com

روایات خود سنی ہیں۔ تو معلوم یہ ہوتا ہے کہ تابعیؒ اور حضور ﷺ کے درمیان واسطہ ہے جو چھوٹا ہوا ہے۔ اِس تابعی کی روایت کردہ حدیث کو مرسل کہتے ہیں۔

حدیثِ منقطع

اور اگر تابعی سے نیچے ایک اور راوی ہے یعنی تبع تابعی۔ اور صورت یہ ہو کہ تابعی اور تبع تابعی کے درمیان واسطہ متروک ہو تو اِسے حدیثِ منقطع کہتے ہیں۔

حدیثِ معلق

اگر صورت یہ ہو کہ اول سے آخر تک سند ہی موجود نہ ہو۔ بس ایک محدث یہ کہے کہ
"قال رسول اللہ کذا"
شروع میں تین چار واسطے نہیں ہیں تو ایسی حدیث کو معلق کہتے ہیں۔

اب اختلاف یہ ہے کہ مرسل، منقطع اور معلق قسم کی احادیث کو قبول کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

حنفیہ اور مالکیہ دونوں طبقوں کا اِس پر اتفاق ہے کہ حدیث مرسل اور حدیث منقطع کو قبول کیا جا سکتا ہے اور اِن سے استدلال کیا جا سکتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ ارسال کرنے والا یا انقطاع کرنے والا بجائے خود ثقہ ہو اور قابلِ اعتماد ہو۔ مثلاً ایک تابعی یا تبع تابعی ہے اور وہ بجائے خود ثقہ اور قابلِ اعتماد ہے۔ وہ حضور ﷺ کی طرف ایک حدیث کی نسبت کرتا ہے۔ تو اِس کی ثقاہت، تقویٰ اور عدالت سے ہم یہ امید نہیں کر سکتے کہ اس نے کافی تحقیق کے بغیر ہی ایک حدیث کی نسبت حضور ﷺ کی طرف کی ہو گی۔

اِس صورت پر بھی غور کرنا چاہیئے کہ اگر ایک تبع تابعی یہ کہے کہ مجھ سے فلاں تابعی نے اور ان سے فلاں صحابی نے حدیث بیان کی ہے۔ اور ان صحابی نے حضور اکرم ﷺ سے یہ حدیث سنی ہے۔ اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اِن تبع تابعی کو حدیث کی صداقت پر غیر معمولی اعتبار نہیں ہے، اِسی لئے اس نے تمام واسطوں کا حوالہ دے دیا ہے۔ اب یہ سوال کہ حدیث صحیح ہے یا نہیں؟ اِس کی ذمہ داری اِن واسطوں کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ اِس کے بالمقابل اگر ایک شخص ثقہ ہے اور قابلِ اعتماد ہے اور پورے اعتماد اور وثوق سے یہ کہتا ہے کہ "قال رسول اللہ کذا"

Marfat.com

یعنی حضور ﷺ نے یہ فرمایا ہے۔ اِس طرح کی روایت سے ہمیں واضح طور پر یہ احساس ہو جاتا ہے کہ راوی کو واسطوں پر اور ان کی ثقاہت پر غیر معمولی اعتماد ہے اور اسے غیر معمولی اطمینان حاصل ہے۔ ایسی صورت میں اب ہماری راہ میں یہ بات مخل نہیں ہے کہ ہمیں روایت کے واسطے معلوم نہیں ہیں۔ اگر روایت کرنے والا ثقہ اور قابلِ اعتماد ہے تو اس کی احادیث مرسلہ اور احادیث منقطعہ قابلِ قبول ہیں۔ اِن سے استدلال کیا جاسکتا ہے اور ایسی احادیث بجائے خود حجت اور سند کا درجہ رکھتی ہیں۔ بلکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ احادیث جو مرسل نہیں بلکہ مسند ہیں، یعنی اس میں اول سے آخر تک تمام راوی موجود ہیں، اس سے یہ مرسل احتجاج (حجت لینا۔ دلیل بنانا) کے لحاظ سے اوپر ہے۔

لیکن شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں اور اِسی مسلک کو عام طور پر محدثین نے بھی اختیار کیا ہے کہ احادیث مرسلہ اور احادیث منقطعہ قابلِ قبول نہیں ہیں۔ تائید کے طور پر تو احادیث معلقہ، احادیث منقطعہ اور احادیث مرسلہ سے کام لیا جاسکتا ہے لیکن اِن احادیث پر قانونی احکام کی بنیادیں نہیں رکھی جاسکتیں۔ یہی سبب ہے کہ امام بخاریؒ اپنی کتاب میں احادیثِ مرفوعہ پر اپنے مسلک کی بنیاد رکھتے ہیں اور تائید میں حدیث معلقہ کو بھی بیان کرتے چلے جاتے ہیں۔ یہاں وہ پوری سند کو حذف کرتے ہیں اور صرف یہ کہہ دیتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے یہ فرمایا ہے اور احادیث مرسلہ اور احادیث منقطعہ کا ذکر تائید کے طور پر کرتے ہیں۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک تابعی یا تبع تابعی حدیث بیان کرے لیکن درمیان میں کسی واسطے کا ذکر نہ کرے۔ اب چونکہ واسطہ ہمیں معلوم نہیں اور ہم اِس کی جانچ پڑتال نہیں کرسکتے اور اِس کی تحقیق نہیں کرسکتے اِس لئے ہم ایسی حدیث قبول نہیں کرسکتے۔ امام بخاریؒ کی مندرجہ بالا رائے تابعین اور تبع تابعین کے متعلق ہے۔

لیکن امام شافعیؒ اِس میں ایک استثناء کرتے ہیں اور وہ یہ فرماتے ہیں کہ

''لا اقبل ا لا مراسیل سعید بن المسیب''

یعنی میں صرف ان مراسیل کو قبول کرسکتا ہوں جو سعید بن المسیب نے بیان کی ہیں اور ان کے علاوہ کسی اور تابعی کے مراسیل قبول نہیں کرسکتا۔ وہ فرماتے ہیں کہ

Marfat.com

''فانی تتبعتها فوجدتها مسانید''

میں نے ان کا تتبع اور استقراء کیا ہے پس میں نے ان کو مسند پایا ہے۔اور سعید بن المسیب جہاں واسطہ کا تذکرہ نہیں کرتے وہاں انہوں نے حضرت عمرؓ اور دیگر صحابہؓ سے سنا ہے۔اور یہی لوگ واسطہ ہوتے ہیں۔حضرت عمرؓ کی ثقاہت اور اعتبار میں کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے۔

مندرجہ بالا اختلاف تابعین اور ان کے نیچے درجے کے لوگوں کی مراسیل کے متعلق ہے۔لیکن اگر مراسیل صحابہؓ کے ہوں یعنی ایک صحابی نے حدیث کی نسبت رسول اکرم ﷺ کی طرف کی اور اس نے یہ نہیں کہا کہ میں نے یہ حدیث رسول اللہ ﷺ سے خود سنی بلکہ وہ یہ کہے کہ ''عن رسول اللہ ﷺ'' نبی اکرم ﷺ سے یہ روایت ہے۔

اِس سلسلے میں یہ وضاحت ضروری ہے کہ بعض صحابہ کرام عمر کے لحاظ سے کافی چھوٹے ہیں مثلاً حضرت حسنؓ، حضرت حسینؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ۔انہوں نے نبی اکرم ﷺ سے کوئی روایت کی اور یہ کہا کہ رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے۔یہاں یہ گنجائش ہے کہ ان صحابہؓ اور نبی اکرم ﷺ کے درمیان ضرور کوئی واسطہ ہوگا،لیکن واسطہ کا تذکرہ نہیں ہے۔ایسی صورت میں شافعیہ،حنابلہ،مالکیہ اور حنفیہ سب کا اِس امر پر اتفاق ہے کہ اِن صحابہ کے مراسیل حجت ہیں اور قابلِ قبول ہیں۔یہ بات ظاہر ہے کہ اِن صحابہؓ اور نبی اکرم ﷺ کے درمیان واسطہ کسی بڑے صحابی کا ہے۔اور یہ بات متفقہ طور پر طے شدہ ہے کہ ''الصحابة کلهم عدول'' صحابہ سب کے سب عادل ہیں۔اَب یہ ابہام کہ کون سے صحابیؓ نے چھوٹے صحابیؓ سے روایت بیان کی تھی یعنی بڑے صحابی کا نام کیا تھا؟ اِس کے معلوم کرنے کی ہمیں کوئی ضرورت نہیں ہے۔لیکن تابعین اور تبع تابعین اگر ایک حدیث کو مرسل کرتے ہیں اور واسطے کا تذکرہ نہیں کرتے۔اب یہ ممکن ہے کہ وہ واسطہ صحابی کا ہو اور یہ بھی امکان ہے کہ وہ واسطہ تابعی کا ہو۔تابعین کے متعلق وہ اعتماد ہمیں حاصل نہیں ہے جو اعتماد ہمیں صحابہؓ کے متعلق حاصل ہے۔اِسی لئے فقہا اور محدثین یہ کہتے ہیں کہ تابعین اور تبع تابعین کے مراسیل قبول نہیں کئے جاسکتے۔

اِس سے پہلے میں حدیثِ مُرسل اور مُنقطع کے بارے میں تفصیل سے بیان کر چکا ہوں کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تابعینؒ اور تبع تابعینؒ کے مراسیل حجت ہیں اور سند ہیں بشرطیکہ

Marfat.com

مرسل کرنے والے ایسے لوگ ہوں جو ثقہ اور قابل اعتماد ہوں۔ شافعیہ اور جمہور محدثین کے ہاں حدیثِ مُرسل اور منقطع اگر تابعیؒ اور تبع تابعیؒ کی ہو، وہ قابلِ قبول نہیں ہے۔ صرف حضرت سعید بن المسیبؒ کے مراسیل کا استثناء امام شافعیؒ کرتے ہیں۔ وہ بھی اس لحاظ سے کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت سعید بن المسیب کے مراسیل کو جب بھی تلاش کیا تو سعیدؒ بن المسیب اور نبی اکرم ﷺ کے درمیان واسطے میرے سامنے آگئے۔ تحقیق سے معلوم ہوا کہ وہ سارے کے سارے مراسیل درحقیقت مسانید ہیں۔

حدیث معنعن

اِس کے بعد مجھے اس چیز پر بحث کرنی ہے کہ کبھی کبھی ایک حدیث میں مسلسل راوی آتے ہیں اور وہاں حدثنا اور اخبرنا کی تصریح نہیں ہوتی، بلکہ یہ ہوتا ہے کہ اس حدیث کی روایت مَیں فلاں سے کرتا ہوں اور فلاں اس حدیث کی روایت فلاں سے کرتے ہیں۔ اور اس طریقہ سے سلسلہ سند نبی اکرم ﷺ تک پہنچایا جاتا ہے۔ تو ایسی حدیث جس میں روایت کرنے والا اپنے استاد کے متعلق یہ تصریح نہیں کرتا کہ میں نے اس سے سنا ہے یا اس نے مجھے خبر دی ہے یا اُس نے مجھے یہ حدیث بیان کی ہے۔ اس کے بجائے وہ لفظِ عن سے تعبیر کرتا ہے کہ میں فلاں سے روایت کرتا ہوں۔ تو اِس حدیث کو کہتے ہیں ''**حدیث معنعن**''۔

''**حدیث معنعن**'' کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ کہ کیا یہ کافی ہے کہ روایت کرنے والا اور جس سے روایت کی جائے ان کا زمانہ ایک ہو، ان کے درمیان ملاقات ممکن ہو یا یہ بھی ضروری ہے کہ ان کے درمیان ایک دفعہ ملاقات بھی ہو چکی ہو۔

جمہور محدثین یہ کہتے ہیں کہ صرف معاصرۃ (ہم عصر ہونا) کافی ہے۔ راوی اور مروی عنہ کا وجود ایک زمانہ میں اور اُن کے درمیان ملاقات کا امکان کافی ہے۔

فرض کیجئے اگر زید عمرو سے روایت کرتا ہے اور یہ تصریح نہیں کرتا کہ میں نے عمرو سے سنا ہے، یا عمرو نے مجھے یہ حدیث بیان کی ہے۔ بلکہ وہ کہتا ہے کہ '**عن عمرو**'' تو اِس حدیث کو قبول کرنے کے لئے یہ کافی ہے کہ زید اور عمرو ہمعصر ہوں۔ ان کی زندگی اور وجود کا زمانہ ایک ہو۔ اور ان کے درمیان ملاقات کا فی الجملہ امکان ہو چاہے تاریخی دلائل سے ان کے درمیان ملاقات

Marfat.com

بالفعل ثابت ہو یا نہ ہو۔ تو اِس قسم کی حدیث کو ہم ''متصل'' قرار دیں گے اور اس کو ہم قبول کریں گے۔

اگر زید اور عمرو کے درمیان ملاقات کا امکان ہی نہ ہو، بلکہ زید کا زمانہ کچھ اور ہو، اور عمرو کا زمانہ اس سے بھی بہت پہلے ہو۔ جس دور میں عمرو زندہ تھا اس دور میں یا تو زید بالکل سرے سے پیدا نہ ہوا ہو یا پیدا ہوا ہو، لیکن وہ اُس کے بچپن کا دور ہو، اور اس دور میں اس کے لئے یہ ممکن نہ ہو کہ عمرو سے یہ حدیث اخذ کرلے، تو ایسی صورت میں اس ''حدیث معنعن'' کو منقطع قرار دیا جائے گا۔ پھر معلوم ہوگا کہ زید اور عمرو کے درمیان ضرور کوئی نہ کوئی واسطہ چھوٹا ہوا ہے۔ ملاقات کا امکان اور راوی و مروی عنہ کی ہمعصری یہ ایک حدیث کو متصل اور مستند قرار دینے کے لئے کافی ہے۔

اگر زید اور عمرو کے درمیان ہمعصری نہیں ہے، ان کے درمیان ملاقات کا امکان نہیں ہے، ان کے درمیان افادہ اور استفادہ کی گنجائش نہیں ہے، تو اس حدیث کو مرسل یا منقطع قرار دیا جائے گا۔ لیکن جمہور محدثین کے نزدیک یہ ضروری نہیں ہے کہ زید اور عمرو کی ملاقات بالفعل بھی ثابت ہو چکی ہو۔

امام بخاریؒ اور علی بن مدینیؒ کہتے ہیں کہ ایک ''حدیث معنعن'' میں اتصال ثابت کرنے کے لئے یہ کافی نہیں ہے کہ راوی اور مروی عنہ کا زمانہ ایک ہو، ان کے درمیان معاصرت ہو اور صرف ملاقات کا امکان کافی نہیں ہے بلکہ تاریخی طور پر یہ بھی ثابت ہونا چاہیئے کہ کم از کم ایک دفعہ ان کے درمیان ملاقات ہو چکی ہو۔ اس کے بعد ہم اس حدیث کو مسند اور متصل قرار دیں گے۔ لیکن اگر راوی اور مروی عنہ کا زمانہ ایک ہو اور فی الجملہ ان کی ملاقات کا بھی امکان ہو لیکن تاریخی طور پر یہ بات ہمارے سامنے ثابت نہ ہو کہ انہوں نے کم از کم عمر بھر میں ایک دفعہ ملاقات کی ہے تو اس حدیث کو ہم متصل اور مسند قرار نہیں دے سکتے۔ اس حدیث کو ہم مرسل اور منقطع قرار دیں گے لیکن یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ اگر روایت کرنے والا ثقہ اور قابل اعتماد ہو، اور وہ مدلس نہ ہو۔

Marfat.com

تدلیس

تدلیس کا مفہوم یہ ہے کہ کبھی کبھی بعض روایت کرنے والے ایسا کرتے ہیں کہ انہوں نے جس سے روایت سنی ہے۔ ان کا استاد یادداشت کے لحاظ سے کمزور ہوتا ہے، ضبط کے لحاظ سے کمزور ہوتا ہے، لوگوں کے نزدیک وہ زیادہ قابل اعتماد نہیں ہوتا، پھر وہ اپنے استاد کو چھوڑ کر استاد کے استاد سے لفظ عن کے ساتھ روایت کرتا ہے کہ میں فلاں روایت کرتا ہوں۔ اس قسم کے شخص کو ''مدلس'' کہا جاتا ہے یعنی وہ حقیقت حال پر پردہ ڈال رہا ہے۔ اس شخص کی احادیث اس وقت تک قبول نہیں کی جائیں گی جب تک کہ وہ تصریح نہ کرے کہ فلاں سے میں نے سنا ہے، یا فلاں نے مجھے خبر دی ہے۔ جمہور محدثین اور امام بخاریؒ کے درمیان اختلاف اس راوی کے متعلق ہے، جو ''مدلس'' نہ ہو۔ اور کبھی کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک روایت کرنے والا دیکھتا ہے کہ میں ایک ایسے استاد سے روایت کرتا ہوں جو محدثین کے ہاں کچھ زیادہ قابلِ اعتبار نہیں ہے۔ اس کی ایک تو کنیت معلوم ہوتی ہے اور ایک اسم۔ فرض کیجئے وہ اسم سے مشہور ہے، تو یہ شخص اپنے استاد کے اسم کو چھوڑ کر کنیت کو لے لیتا ہے۔ کہ میں نے ابو فلاں سے سنی، یا اس کے کسی لقب کو لے لیتا ہے اور اس طریقہ سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اس نے یہ حدیث کسی بہت بڑے محدث سے سنی ہے، اسے بھی تدلیس کہتے ہیں۔ وہ راوی جو مدلس ہوتے ہیں اگر لفظ عن سے روایت کرتے ہیں اور ''حدثنی فلان'' یا ''اخبرلی فلان'' کا تذکرہ کرتے ہیں، تو اس قسم کی احادیث کو محدثین قبول نہیں کرتے۔ یہ تدلیس بھی راویوں میں ایک قسم کا عیب ہے۔ لیکن اگر وہ یہ تصریح کرتے ہیں کہ میں نے فلاں سے سنی ہے یا فلاں نے مجھے خبر دی ہے تو پھر محدثین اس حدیث کو قبول کرتے ہیں۔

حدیث کو متصل قرار دینے کے لئے مندرجہ بالا غور وفکر ضروری ہے۔ اس کے بعد پھر اس پر بھی غور ہوتا ہے کہ حدیث کا متن قرآن مجید کے نصوص کے خلاف نہ ہو، سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو۔ اگر کوئی حدیث ہمارے سامنے ایسی آتی ہے جو قرآن مجید کے خلاف ہے تو اس حدیث کو ہم قبول نہیں کر سکتے۔

چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے اپنی کتاب ''**الرد علیٰ سیر الاوزاعی**'' میں یہ روایت کی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ ''میرے بعد احادیث کی کثرت ہو جائے گی۔ اور لوگ

Marfat.com

بڑے پیمانہ پر احادیث کی نسبت میری طرف کریں گے تو تم سب سے پہلے اس قسم کی روایت کردہ احادیث کو اللہ تعالیٰ کی کتاب پر پیش کرو۔ اگر کوئی حدیث ایسی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی کتاب کے خلاف ہے تو اسے رد کردو اور تمہیں خود محسوس کرنا چاہیئے کہ وہ حدیث میں نے بیان نہیں کی''۔

اِسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ وہ حدیث سنت مشہورہ کے بھی خلاف نہ ہو۔ اگر کوئی ایسی حدیث ہمارے سامنے آتی ہے، جو سنت مشہورہ اور حدیثِ مشہور کے خلاف ہے اور وہ خبر واحد ہے تو اس سنت مشہورہ کے مقابلہ میں اس خبر واحد کو ہم متروک قرار دیں گے یعنی اسے رد کر دیں گے۔

حنفیہ اس کی کچھ مثالیں دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں۔

مثال

مثال کے طور پر ایک حدیث ہے، جس میں حضور اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ

''من مس ذکرہ فلیتوضاء''

''جو شخص اپنی شرم گاہ کو چھولے وہ وضو کرے''

اَب ہم نے قرآن مجید کا مطالعہ کیا تو قرآن میں ہمارے سامنے اللہ تعالیٰ کی یہ آیت آئی کہ

''فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا'' (التوبہ۔۱۰۸)

''ایسے لوگ ہیں کہ وہ (مسجد قبا کے محلہ میں) پسند کرتے ہیں کہ وہ اچھی طریقہ سے پاک ہو جائیں''

یعنی وہ طہارت میں مبالغہ کو اور کمال کو پسند کرتے ہیں۔ یہ اللہ تعالیٰ نے ان کی تعریف کی ہے، ان کی صفت بیان کی ہے۔

نبی ﷺ نے ان سے پوچھا کہ آخر تم میں کون سی ایسی صفت ہے جس کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں تمہاری یہ تعریف بیان کی ہے؟ انہوں نے کہا کہ ہم میں تو کوئی ایسی صفت نہیں پائی جاتی سوائے اس کے کہ ہم نے یہودیوں کو دیکھا کہ وہ استنجاء میں پتھروں کے استعمال کرنے کے بعد، پھر پانی کے ساتھ بھی استنجاء کیا کرتے تھے تو اِسی روش کو ہم نے بھی اپنایا۔ نبی اکرم ﷺ

Marfat.com

نے فرمایا کہ یہی کچھ ہے جس کی بنا پر تمہاری تعریف کی گئی ہے۔

اَب ظاہر بات ہے کہ پانی سے اگر ایک شخص استنجاء کرتا ہے تو وہ اپنے ہاتھ سے شرم گاہ کو چھوتا ہے (اگر اپنے ہاتھ سے شرم گاہ کو چھونا) کی وجہ سے ایک شخص کا وضو ٹوٹتا ہے تو پھر ہم نہیں سمجھ سکتے کہ اللہ تعالیٰ نے اس فعل کی بنا پر اہل قبا کی تعریف کیوں کی ہے؟ کہ

"فیہ رجال یحبون ان یتطھروا"

اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خبر واحد اللہ کی اس آیت کے مطابق نہیں ہے۔

پھر محدثین کے ہاں اس پر بڑی بڑی بحثیں ہیں۔ شافعیہ اس حدیث کو قابلِ قبول قرار دیتے ہیں۔ سند کے لحاظ سے اور بھی بحثیں ہیں۔

مثال

اسی طریقہ سے موطا امام مالک میں نبی اکرم ﷺ سے یہ روایت کی گئی ہے کہ

"انہ صلی اللہ علیہ وسلم قضیٰ بشاھدٍ مع الیمین"

"نبی اکرم ﷺ نے مدعی کے ایک گواہ اور اُس کی قَسم کے ذریعہ سے مدعی کے حق میں فیصلہ دیا"

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کو ہم نے حدیث مشہور کے خلاف پایا۔ مشہور حدیث یہ ہے کہ

"البینۃ علی المدعی والیمین علیٰ منْ انکر"

"گواہ مدعی پر ہیں اور قسم منکر پر ہے"

صاحب ہدایہؒ کہتے ہیں کہ یہاں اللہ کے رسول ﷺ نے تقسیم کی ہے۔ گواہوں کو مدعی کا حصہ قرار دیا ہے اور قسم کو منکر کا۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدعا علیہ کا گواہوں میں کوئی حصہ نہیں ہے اور مدعی کے لئے قسم میں کوئی حصہ نہیں ہے۔ اسی طریقہ سے اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ "جنس یمین" منکر پر ہے یعنی تمام قَسم منکر پر ہیں اور ہر قسم کی مبینہ اور شہادت مدعی پر ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدعی کے لئے قسم نہیں ہے۔ اب یہ حدیث کہ نبی اکرم ﷺ نے ایک گواہ اور ایک قسم کے ذریعہ سے مدعی کے حق میں فیصلہ کیا ہے تو یہ اس حدیثِ مشہور کے

Marfat.com

خلاف ہے۔اس بنا پر ہم اس خبرِ واحد کو قبول نہیں کر سکتے۔

حنفیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر کوئی حدیث ایسی ہے کہ وہ ایک ایسے حادثہ میں آئی ہے یا ایک ایسے موقع پر آئی ہے کہ اس حادثہ اور اس موقع پر لوگوں کا اطلاع عام ہے۔لیکن پھر بھی ہم دیکھتے ہیں کہ وہ حدیث مشہور نہیں ہوئی ہے بلکہ بدستور خبر واحد ہے۔تو اس سے ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ وہ حدیث نبی اکرم ﷺ کی طرف سے فی الحقیقت ثابت نہیں ہے۔اس حدیث کی نسبت نبی اکرم ﷺ کی طرف (ہم سمجھتے ہیں) صحیح نہیں ہے۔

مثال

مثال کے طور پر دار قطنی میں یہ حدیث آئی ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے کہ نبی اکرم ﷺ نے "**بسم اللہ الرحمن الرحیم**" کو جہر سے پڑھا" یعنی جب انہوں نے قرات شروع کی تو قرات فاتحہ سے پہلے نبی اکرم ﷺ نے جہر سے کہا کہ "**بسم اللہ الرحمن الرحیم**" اور اسی روایت سے شافعیہ یہ استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ "**بسم اللہ الرحمن الرحیم**" کو خفیہ نہیں پڑھنا چاہیئے بلکہ "**بسم اللہ الرحمن الرحیم**" کو جہر سے پڑھنا چاہیئے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث معلول ہے۔اس میں اندرونی جو نقص اور خرابی ہے وہ یہ ہے کہ آخر نبی اکرم ﷺ نے "**بسم اللہ الرحمن الرحیم**" کو جہر سے پڑھا ہے۔تو ظاہر بات ہے نماز باجماعت میں پڑھا ہے۔اس لئے کہ شافعیہ بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ایک شخص اگر منفرد ہو کر نماز پڑھ رہا ہو تو وہ "**بسم اللہ الرحمن الرحیم**" کو خفیہ پڑھے گا جہر سے نہیں پڑھے گا۔تو معلوم یہ ہوتا ہے کہ وہ نماز ایک جہری نماز تھی، نماز باجماعت تھی، اور اس میں جہر سے قرات ہوتی تھی۔اور نبی ﷺ نے اس نماز میں "**بسم اللہ الرحمن الرحیم**" بھی جہر سے پڑھی۔اب سوال یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ نماز باجماعت میں صرف ایک حضرت ابوھریرہ تو شریک نہیں تھے، بلکہ سینکڑوں صحابہ کرام حضور ﷺ کے پیچھے نماز پڑھا کرتے تھے۔ان میں سے ایک حضرت ابو ہریرہؓ بھی تھے۔اگر نبی اکرم ﷺ نے کسی ایک دفعہ بھی نماز میں "**بسم اللہ الرحمن الرحیم**" کو جہر سے پڑھا ہوگا تو لازمی بات ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ

Marfat.com

کے ماسوا اور بہت سے صحابہ نے بھی سنا ہوگا۔ اب یہ عجیب وغریب صورتِ حال ہمارے سامنے ہے کہ تمام لوگ نبی اکرم ﷺ کے پیچھے کھڑے ہوئے ہیں۔ نبی اکرم ﷺ ''**بسم اللہ الرحمن الرحیم**'' کو جہر سے پڑھتے ہیں لیکن اس جہری ''**بسم اللہ الرحمن الرحیم**'' کی روایت کوئی صحابی بھی حضرت ابو ہریرہؓ کے سوانہیں کرتے۔

اَب ہم یہ بھی تصور نہیں کر سکتے کہ باقی تمام صحابہ کرامؓ نے نبی اکرم ﷺ کے اس فعل کو کوئی اہمیت نہیں دی۔ ایک حضرت ابو ہریرہؓ ایسے صحابی نکلے جنہوں نے نبی اکرم ﷺ کی اس روایت کو اہمیت دی۔ اور بیان کیا کہ:

''**انه جهر ببسم الله الرحمن ارحيم**''

کہ ''نبی ﷺ نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے ساتھ جہر کیا''

اسی طرح ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ خود حضرت ابو ہریرہؓ کے سینکڑوں اور ہزاروں شاگرد ہیں۔ جب کہ آپؓ کے ایک دو شاگرد ایسے ہیں کہ وہ آپؓ کے حوالہ سے اس حدیث کو بیان کرتے ہیں کہ ''نبی ﷺ نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم جہر سے پڑھا ہے'' لیکن حضرت ابو ہریرہؓ کے باقی سینکڑوں اور ہزاروں شاگرد خود آپؓ سے یہ روایت نہیں کرتے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کی نسبت نہ تو نبی اکرم ﷺ کی طرف صحیح ہے اور نہ حضرت ابو ہریرہؓ کی طرف۔

حنفیہ کے نزدیک اس حدیث میں ایک اندرونی نقص پایا جاتا ہے، ایک اندرونی کمزوری ہے، اسے داخلی نقص کہتے ہیں، اور اسی داخلی نقص کی بنا پر ہم (حنفیہ) یہ محسوس کرتے ہیں کہ اس حدیث کی نسبت نبی اکرم ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔

پھر ہمارے سامنے ایک اور حدیث آتی ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے پوچھا گیا پانی کے متعلق! کہ پانی میں اگر کوئی نجاست گر جائے تو اس کی وجہ سے وہ پانی نجس ہوتا ہے یا نہیں؟

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

''**اذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثاً و في رواية فانه لا ينجس**''

''اگر پانی دو مٹکوں کے برابر ہو جائے تو وہ نجس نہیں ہوتا ہے''

Marfat.com

یہ روایت حضرت عبداللہؓ بن عمر نے نبی اکرم ﷺ سے کی ہے۔ اور اسی سے امام شافعیؒ کا استدلال ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر پانی میں نجاست واقع ہو جائے تو جب تک اس

نجاست کی وجہ سے پانی کی بو، رنگ اور مزہ متغیر نہ ہو۔ اور یہ پانی دو مٹکوں کے برابر ہو، تو وہ پلید نہیں ہوتا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا تعلق ایسے معاملے سے ہے کہ اس قسم کا معاملہ صرف حضرت عبداللہؓ بن عمر کے ساتھ تو پیش نہیں آیا (بلکہ وضو کرنا اور پانی کو استعمال کرنا) اس کے ساتھ تو تمام صحابہ کرامؓ کا تعلق ہے۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ ہم کسی صحابی سے بھی یہ نہیں سنتے کہ اس نے اس حدیث کو بیان کیا ہے۔ صرف عبداللہؓ بن عمر سے ہم نے یہ سنا ہے۔ اگر نبی اکرم ﷺ نے پانی کے سلسلہ میں اس قسم کی کوئی حدیث بیان کی ہے تو یہ بات مناسب و معقول تھی کہ یہ حدیث نبی اکرم ﷺ کے زمانے میں مشہور ہوتی اور بکثرت صحابہ کرامؓ اس حدیث کو بیان کرتے۔ اس لئے کہ جب تک پانی پاک نہ ہو، اس وقت تک سرے سے وضو اور نماز کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ پانی کی نجاست و طہارت ایسا سوال نہیں ہے کہ صرف حضرت عبداللہؓ بن عمر کو اس کا جواب معلوم تھا اور کسی کو معلوم نہ تھا۔ اس سے ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ یہ حدیث فی الحقیقت نبی اکرم ﷺ سے ثابت نہیں ہے۔

حنفیہ کے ہاں جہر "بسم ا الرحمن الرحیم" کے سلسلہ میں اور بھی دلائل ہیں۔

مثلاً وہ یہ کہتے ہیں کہ مشکوٰۃ شریف میں یہ حدیث ہے کہ حضرت عبداللہؓ بن مغفل کا بیٹا اپنے باپ سے روایت کرتا ہے کہ آپؓ نے مدینہ منورہ میں نبی اکرم ﷺ کے پیچھے دس سال تک نماز پڑھی ہے۔ حضرت ابوبکرؓ کے پیچھے جب تک کہ وہ خلیفہ رہے آپ نے دو ڈھائی سال تک نماز پڑھی ہے۔ حضرت عمرؓ کے پیچھے آپ نے دس سال تک نماز پڑھی ہے۔ حضرت عثمانؓ کے پیچھے آپ نے بارہ سال نماز پڑھی اور حضرت علیؓ کے پیچھے آپ نے کوفہ میں پانچ سال نماز پڑھی ہے۔ تو میں نے پوچھا کہ آپ نے ان میں سے کسی کو بھی دیکھا ہے کہ اُس نے "بسم ا الرحمن

Marfat.com

الرحیم ''جہر سے پڑھا ہو؟ تو وہ کہتے ہیں کہ ''یا بنی محدث'' ''اے میرے بیٹے یہ تو ایک بدعت ہے''

نبی اکرم ﷺ سے لے کر حضرت علیؓ تک کسی نے بھی بسم اللہ کو جہر سے نہیں پڑھا۔ اسی طرح حدیث فلیتین کے بارے میں بھی کئی بحثیں پیدا ہوتی ہیں لیکن ان بحثوں کا تعلق احادیث سے ہے اصولِ فقہ سے نہیں ہے۔

فقہائے حنفیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ ایک حدیث اگر ایک ایسے موقع پر وارد ہے کہ اس موقع پر اطلاع عام ہے یعنی اس کے ساتھ عام لوگوں کا تعلق ہے پھر بھی وہ حدیث، مشہور نہیں ہے تو ہم یہ محسوس کر سکتے ہیں کہ اس حدیث کی نسبت رسول اکرم ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔

اب اس کے بعد ایک بحث جو اہل تخریج اور اہل الحدیث کے درمیان پیدا ہوتی ہے۔ جہاں سے اہلِ حدیث اور فقہاء آپس میں مختلف ہو گئے ہیں۔ وہ یہ بنیادی نکتہ ہے کہ احادیث کے ردّ و قبول کے لئے معیار کیا ہے؟ یعنی وہ کیا کسوٹی ہے کہ جس پر جانچ کر اور پرکھ کر ہم یہ معلوم کر سکیں کہ اس حدیث کی نسبت رسول اکرم ﷺ کی طرف صحیح ہے یا اس حدیث کی نسبت رسول اکرم ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔؟

احادیث کے ردّ و قبول کا معیار؟

اہلِ حدیث کہتے ہیں کہ وہ کسوٹی ہمارے پاس سند ہے۔ ہم سند کے لحاظ سے دیکھیں گے کہ ایک حدیث کی نسبت آنحضرت ﷺ کی طرف صحیح ہے یا نہیں، یعنی ہم دیکھیں گے کہ ایک حدیث کی سند متصل ہے یا منقطع۔ اگر حدیث کی سند منقطع ہے یعنی بیچ میں کہیں ایک یا دو واسطے رہ گئے ہیں، تو ہم کہیں گے کہ اس حدیث کے بعض راوی مجہول ہیں۔ ان کی روایت کو ہم قبول نہیں کر سکتے۔ اگر ایک حدیث ایسی ہے کہ اس کی سند بالکل متصل ہے اور ہمارے پاس تاریخ کی واضح شہادتیں موجود ہیں جن کی بنا پر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک نے اپنے استاد کا زمانہ پایا ہے اور ان کے درمیان ملاقات ممکن ہے یا امام بخاریؒ اور علیؒ بن المدینی کے بقول تاریخی طور پر ہم یہ بھی ثابت کر دیں کہ ان کے درمیان ایک دفعہ ملاقات بھی ہو چکی ہے اور پھر یہ بھی ثابت ہو جائے کہ اس حدیث کے جتنے بھی روایت کرنے والے ہیں وہ ''عدالت''، حفظ، ضبط کے لحاظ سے

Marfat.com

بالکل ثقہ ہیں اور قابل اعتماد ہیں تو اس قسم کی حدیث کو ہم قبول کریں گے اور ہمیں یہ اطمینان ہو جائے گا کہ اس کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح ہے۔ گویا اہل الحدیث کے ہاں وہ معیار اور وہ کسوٹی جس پر جانچ پرکھ کر ہم اطمینان کر سکتے ہیں کہ اس حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح ہے۔ وہ کسوٹی نقل کی ہے یعنی روایت وسند کی ہے۔

فقہاء یعنی اہل تخریج کہتے ہیں کہ وہ کسوٹی صرف روایت ہی نہیں بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ایک اور کسوٹی بھی ہے اور وہ کسوٹی درایت کی ہے۔ درایت کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ جو حدیث ہماری سمجھ میں نہ آئے ہم اُس کو رد کر دیں کہ اس کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔ اور جس حدیث کے متعلق ہمیں اطمینان حاصل ہو اور ہماری سمجھ میں آ جائے، تو ہم کہیں کہ یہ نبی اکرم ﷺ کی طرف منسوب ہے اور یہ صحیح ہے۔ بلکہ درایت کا مفہوم یہ ہے کہ قرآن مجید کے مطالعہ سے اور سنت مشہورہ کے مطالعہ سے اسلام کا جو مجموعی نظام ہمارے سامنے آتا ہے، اسلام کا جو نقشہ ہمارے سامنے آتا ہے، اب ایک حدیث اور خبرِ واحد اگر اس مجموعی نظام کے موافق ہے، اس نقشہ کے مطابق ہے تو ہم اس حدیث کو قبول کر لیں گے اور ہم سمجھ جائیں گے کہ اس حدیث کی نسبت نبی اکرم ﷺ کی طرف صحیح ہے، اگرچہ وہ سند اور روایت کے لحاظ سے ایک حد تک کمزور ہی کیوں نہ ہو۔

لیکن اگر ایک حدیث ایسی ہے کہ اس کی نسبت جب ہم رسول اللہ ﷺ کی طرف کرتے ہیں تو وہ اپنے مضمون اور متن کے لحاظ سے اسلام کے اس مجموعی نظام سے کوئی مطابقت نہیں رکھتی تو ہم سمجھیں گے کہ وہ حدیث بذاتِ خود کمزور ہے اور اس حدیث کو ہم قبول نہیں کریں گے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید سے اور سنتِ مشہورہ سے جو قواعد کلیہ مستنبط ہوتے ہوں، جو اصولِ عامہ نکلتے ہوں، ان اصولِ عامہ اور قواعدِ کلیہ کی بنیاد پر ہم ایک حدیث کی جانچ پرکھ کریں گے۔ اگر ان اصولِ عامہ اور قواعد کلیہ سے وہ اصول موافق ہے تو ہم اسے قبول کریں گے۔ اگر اس کے خلاف ہے تو ہم یہ سمجھیں گے کہ اس حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔

Marfat.com

محدثین کی طرف سے فقہاء پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب حدیث رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے تو نبی اکرم ﷺ کی حدیث ہونے کے بعد، پھر آپ کو کیا حق حاصل ہے کہ آپ عقل و درایت کے معیار پر جس حدیث کو چاہتے ہیں قبول کرتے ہیں اور جس حدیث کو چاہتے ہیں رد کرتے ہیں؟

فقہاء کہتے ہیں کہ سب سے پہلے یہ بات تو ثابت کیجئے کہ یہ حدیث فی الواقع نبی اکرم ﷺ کی ہے اور اس کی نسبت رسول اکرم ﷺ کی طرف صحیح ہے یعنی ہمارے ہاں جو چیز قابل بحث ہے، وہ تو بجائے خود یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی طرف اس حدیث کی نسبت کہاں تک صحیح ہے؟ تو آپ کے نزدیک نبی اکرم ﷺ کی طرف حدیث کی نسبت کے لئے صحت کا جو پیمانہ ہے وہ سند اور روایت ہے، اور ہمارے ہاں سند اور روایت کے علاوہ درایت بھی ہے۔ یعنی ان دو کسوٹیوں پر پرکھ کر ہم یہ محسوس کریں گے کہ کس حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح ہے اور کس کی نسبت آپ ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔

مثال کے طور پر ابن مکی نے جو کتاب امام ابوحنیفہؒ کے مناقب میں لکھی ہے جسے کہتے ہیں مناقب ابن مکیؒ۔

اسی طریقہ سے شمس الائمہ السرخسیؒ نے جو کتاب مناقب امام ابی حنیفہؒ میں لکھی ہے جسے کہتے ہیں مناقب شمس الائمہؒ۔ اس میں یہ لکھا ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کا ایک شاگرد تھا جو ان سے فقہ پڑھتا تھا۔ اور اس (شاگرد) کا بیٹا محدثین سے احادیث پڑھتا تھا۔ امامؒ نے ایک دن اپنے شاگرد سے کہا کہ آپ کا صاحبزادہ یہاں کیوں نہیں آتا؟

اس نے کہا کہ ''وہ تو محدثین کے ہاں جاتا ہے۔ نضرؒ بن شمیل اور دوسرے محدثین کے ہاں جاتا ہے۔ وہاں احادیث سیکھتا ہے اور اِن کی روایت کرتا ہے'' تو امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ

''اچھا ایک دِن اپنے صاحبزادہ کو لے آیئے۔''

تو ایک دِن وہ آ گئے۔

امامؒ نے کہا کہ ''بیان کریں آج کون سی حدیثیں آپ نے اپنے استاد سے سیکھی ہیں تا کہ ہم بھی سمجھیں کہ وہ کون سی احادیث ہیں''

Marfat.com

اس نے بیان کیا کہ آج میں نے اپنے استاد سے یہ حدیث سنی ہے کہ

''جو شخص ولد الزنا ہوگا وہ جنت میں داخل نہیں ہوگا''

امام ابوحنیفہؒ نے اس پر فرمایا کہ

''اگر یہ حدیث صحیح ہو جائے تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حدیث قرآن کی متعدد آیات کے خلاف ہو جائے گی اور یہ نبی اکرم ﷺ کی بے شمار مشہور احادیث کے بھی خلاف پڑ جائے گی۔ اِس لئے کہ ایک شخص اگر ولد زنا ہے اور وہ جنت میں نہیں جاتا تو اس کی وجہ کیا ہے؟ گویا اس کے والدین کے جرم کی ذمہ داری اسی ولدِ زنا پر ہے۔ حالانکہ قرآن مجید میں تو یہ اصول اپنی جگہ پر طے ہے کہ ایک شخص کے گناہ کی ذمہ داری اُسی پر ہوتی ہے دوسرے پر نہیں تو گناہِ زنا کی ذمہ داری تو زانی اور مزنیہ پر ہے۔ بچہ پر کیا ذمہ داری ہے؟

امام ابوحنیفہؒ نے قرآن مجید کی یہ آئت تلاوت فرمائی۔

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی (الفاطر۔۱۸)

''اور کوئی نفس بوجھ برداشت کرنے والا کسی دوسرے کا بوجھ برداشت نہیں کرسکتا''

اور پھر آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

''**لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ**'' (البقرہ۔۲۸۶)

''ہر ایک نفس کے لئے وہ کچھ ہے جو اس نے کمایا اور اسی پر ان گناہوں کا بوجھ ہے جن کا ارتکاب اس نے کیا ہے''

اور پھر یہ بھی کہا کہ

''**كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ**'' (المدثر۔۳۸)

''ہر ایک انسان اپنے اعمال سے مقید ہے، اپنے اعمال کا مرہون ہے''

دوسرا انسان اس کی ذمہ داریوں میں شریک نہیں ہوسکتا۔ متعدد احادیث کے حوالے امام ابوحنیفہؒ نے دیئے اور کہا کہ اب آپ یہ بتائیں کہ اس حدیث کا منشا کیا ہے جو آپ نے اپنے استاد سے سنی ہے؟

انہوں نے کہا

Marfat.com

''مجھے یہ تو معلوم نہیں ہے لیکن میں نے اپنے استاد سے یہ سنا ہے، یہ حدیث ہے۔''

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ

''فکیف تسمع بما تسمع من احادیث رسول اللہ ﷺ اذا لم تفھم معناھا''

''جب تم رسول ﷺ کی کسی حدیث کے معنی کو نہیں سمجھتے تو آپ ﷺ کی احادیث کی لفظی عبارت کے تکرار اور ترجمہ کو تم کیا کرتے ہو'' جب تمہیں معلوم نہیں کہ نبی اکرم ﷺ کا اصل مقصود کیا ہے۔

پھر امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ

''اس حدیث کا منشا یہ ہے کہ عام طور پر وہ لوگ جو اولادِ زنا ہوتے ہیں۔ وہ اپنی سیرت وکردار کے لحاظ سے زانی اور مزینہ کے تابع ہوتے ہیں۔''

'' آثار الأباء یظھر فی الابناء''

''باپ دادا کے اثرات بیٹوں میں ظاہر ہوتے ہیں''

نبی اکرم ﷺ کا منشا یہ ہے کہ اس قسم کا ولد الزنا جو اپنے ماں باپ کے طرزِ عمل پر عامل ہے اور انہی کے طرزِ عمل پر چلتا ہے، وہ جنت میں داخل نہیں ہوگا۔ اسی طرح باقی روایات و احادیث سے اس کا انطباق ہو جائے گا۔ اس سے ہم یہ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ وہ (امام ابوحنیفہؒ) اُصول روائت کے ساتھ ساتھ اُصول درایت کو بھی استعمال کیا کرتے تھے۔

اس کے بعد اہلِ فقہ اور اہلِ تخریج کا ہی آپس میں اختلاف ہے۔ ہمارے سامنے روایات اور احادیث میں بہت سی ایسی احادیث اور روایات آجاتی ہیں جو بظاہر باہم مختلف ہوں اور متضاد ہوں۔ یہ تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ نبی ﷺ نے متضاد ہدایات دی ہیں اور متضاد قسم کی تعلیم دی ہے۔ اور نبی اکرم ﷺ نے ایک وقت میں کچھ فرمایا ہے اور دوسرے وقت میں کچھ اور! اَب اس قسم کی بظاہر متضاد اور متخالف احادیث جب ہمارے سامنے آجائیں، تو اس سلسلہ میں ہمیں ان احادیث کے متعلق کیا رویہ اختیار کرنا چاہیے؟ اس سلسلہ میں پھر فقہاء کی آراء ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ ایک طرف تو مسلک ہے فقہائے حنفیہ کا اور دوسری طرف فقہائے مالکیہ کا مسلک۔ جبکہ تیسری طرف شوافع اور حنابلہ کے

Marfat.com

مسالک ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث جب ہمارے سامنے آجائیں تو سب سے پہلے ہم نے معلوم کرنا ہے کہ یہ احادیث کس دور اور کس زمانہ میں نبی اکرم ﷺ نے ارشاد فرمائی ہیں؟ یعنی پہلے ہمیں تاریخی حیثیت سے اس کی تحقیق کرنی ہے کہ فلاں حدیث کا تعلق کس دور اور کس زمانہ سے ہے؟ اور دوسری حدیث کا تعلق کس دور اور کس زمانہ سے ہے؟ اگر ہمیں تاریخی ذرائع سے یہ حقیقت معلوم ہو جائے کہ ایک حدیث کا تعلق نبی ﷺ کی زندگی کے آخری حصہ سے ہے اور دوسری کا تعلق آپ ﷺ کی زندگی کے ابتدائی حصہ سے ہے تو ہم ایک حدیث کو ناسخ اور دوسری کو منسوخ قرار دیں گے۔ نبی ﷺ کی انہی احادیث پر ہم عمل کریں گے جن کے متعلق تاریخی ذرائع سے ہمیں یہ اطمینان حاصل ہو جائے کہ ان پر نبی اکرم ﷺ کا زندگی کے آخری حصہ میں عمل رہا ہے۔ تو معلوم ہوتا ہے کہ یہی احادیث برقرار رہیں گی اور دیگر احادیث کو منسوخ سمجھا جائے گا۔

مثال کے طور پر ایک حدیث ہمارے سامنے آتی ہے۔ اور وہ حدیث بخاریؒ اور مسلمؒ میں بھی موجود ہے۔ جس میں نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ

"یغسل الاناء من ولوغ الکلب سبعاً"

"ایک برتن کو کتے کے پانی پینے کی وجہ سے سات مرتبہ دھویا جائے گا"

اگر کتا اس سے پانی پی لے تو اس برتن کو سات مرتبہ دھویا جائے گا اور پھر فرمایا کہ

"وعفروه الثامنة بالتراب" (صحیح مسلم ۔ ۲۸۰ ۔ کتاب الطہارۃ)

"اور آٹھویں مرتبہ اسے مٹی سے دھولو" اسے مٹی ساتھ مل کر دھولو۔

دوسری حدیث ہمارے سامنے یہ آتی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

"یغسل الاناء من ولوغ الکلب ثلاثاً"

"اگر کسی برتن میں کتا پانی پی لے تو اس برتن کو تین مرتبہ دھویا جائے"

یہ دو حدیثیں ایسی ہیں جو بظاہر متخالف ہیں اور باہم متضاد ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ہم تاریخی ذرائع سے تحقیق کریں گے کہ جس حدیث میں سات مرتبہ دھونے کا حکم ہے، اس حدیث کا تعلق نبی اکرم ﷺ کی زندگی کے کس دور سے ہے؟ جس حدیث

Marfat.com

میں تین مرتبہ برتن دھونے کا ذکر ہے اس حدیث کا تعلق کس دور سے ہے؟ تاریخی ذرائع سے تحقیق کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی دور میں نبی اکرم ﷺ نے کتوں کے متعلق انتہائی سخت ہدایات دی تھیں۔ اس کی وجہ یہ ہوئی تھی کہ ایک دن نبی اکرم ﷺ کے ساتھ جبرائیلؑ امین نے وعدہ کیا تھا کہ آج رات میں آؤں گا لیکن دو دو دن اسی طرح گزر گئے اور جبرائیلؑ امین نہ آئے۔ اور اس کے بعد جب آئے تو وہ اندر نہ آئے بلکہ باہر دور کھڑے رہے۔

نبی ﷺ نے فرمایا کہ ایک تو یہ ہے کہ آپ اپنے وعدے کے مطابق نہ آئے اور دوسری بات یہ ہے کہ آج جب آئے تو اتنی دور کھڑے ہیں، اندر کیوں نہیں آتے؟

حضرت جبرئیلؑ امین نے کہا کہ

''انا لا ندخل بیتاً فیہ کلب او صورۃ''

''ہم کسی ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے کہ جس میں کتا موجود ہو یا کوئی تصویر ہو اور آپ ﷺ کی چارپائی کے نیچے حسنؓ اور حسینؓ نے کتے کے چھوٹے چھوٹے بچے ڈال رکھے ہیں۔ اس وجہ سے یہاں میں نہیں آسکتا۔'' اس کے بعد نبی اکرم ﷺ نے ان کتوں کے بچوں کو بھی وہاں سے نکلوایا! اور کتوں کے قتل عام کا حکم دیا کہ تمام کتوں کا خاتمہ کر دو۔ صحابہ کرامؓ نے کتوں کے خلاف زبردست مہم شروع کر دی اور ان کا قتل عام کر دیا۔ یہاں تک کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

''لو لا ان الکلاب امۃ من الامم لا مرت بقتلھا کلھا''

''اگر یہ بات نہ ہوتی کہ یہ مخلوق بھی اللہ کی مخلوقات میں سے ہے اور ان کی تخلیق سے بھی اللہ تعالیٰ کی کوئی حکمت اور مصلحت وابستہ ہوگی تو میں حکم دیتا کہ دنیا بھر میں کتوں کی جنس کا خاتمہ کر دیا جائے''۔

نبی اکرم ﷺ نے آخر میں فرمایا کہ وہ کتے جو چوکیداری کے لئے پالے گئے ہوں وہ مستثنیٰ ہیں اور شکاری کتے بھی مستثنیٰ ہیں۔ یعنی نبی اکرم ﷺ نے اپنے حکم میں اور اپنی ہدایت میں آخر تک تخفیف کر دی۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مذکورہ حدیث ''ایک برتن میں اگر کتا پانی پی لے تو اسے سات مرتبہ دھولو'' یہ اُس دور کی ہدایت ہے جب نبی اکرم ﷺ نے کتوں کے بارے میں سخت ترین پالیسی اختیار کر رکھی تھی۔ اس کے بعد جب نبی اکرم ﷺ نے یہ فرمایا کہ ''کتا جس برتن میں

Marfat.com

پانی پی لے اسے تین مرتبہ دھولو"۔ معلوم ہوتا ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی یہ ہدایت اُس دور سے متعلق ہے جب آپ ﷺ نے اپنی پالیسی میں ترمیم کی اور چند قسم کے کتوں کو مستثنیٰ فرمایا۔

کتوں کے علاوہ باقی اور بھی ایسے حیوانات ہیں جو کتوں کی طرح نجس اور پلید ہیں۔

مثال کے طور پر خنزیر تو ایسا حیوان ہے جو کتے سے بھی زیادہ نجس اور پلید ہے۔ جب کہ خنزیر کسی برتن سے پانی پی لے تو اس برتن کے متعلق یہ حکم ہے کہ تین مرتبہ اسے دھوڈالا جائے۔ کتے کے متعلق یہ حکم کہ سات مرتبہ دھولو معلوم ہوتا ہے کہ نبی اکرم ﷺ کا یہ حکم ہنگامی تھا جس کا تعلق ایک خاص دور سے تھا اور یہ دائمی حکم نہیں ہے۔

حنفیہ نے تاریخی طور پر یہ فیصلہ کردیا کہ

"برتن کو سات مرتبہ دھویا جائے" والی حدیث منسوخ ہے اور دوسری حدیث کہ "برتن کو تین مرتبہ دھولیا جائے" وہ ناسخ ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ حنفیہ کا استدلال یہ بھی ہے کہ یہ حدیث حضرت ابوھریرہؓ نے روایت کی ہے کہ "ایک برتن کو سات مرتبہ دھولیا جائے اگر اس سے کتے نے پانی پی لیا ہو" اور پھر یہی حضرت ابوھریرہؓ یہ فتویٰ بھی دیتے ہیں کہ "ایک برتن سے اگر کتے نے پانی پی لیا ہو تو اسے تین مرتبہ دھولیا جائے"۔

اِسی فتویٰ کو امام طحاویؒ نے اپنی کتاب میں بسند صحیح نقل کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت ابو ہریرہؓ کو آخر میں پتہ چل گیا تھا کہ نبی اکرم ﷺ کی اس ہدایت کا تعلق پہلے دور سے ہے۔ ورنہ آپؓ اس قسم کا فتویٰ اپنی اس روایت کے خلاف نہ دیتے۔

اسی طرح ایک دوسرا مسئلہ بھی ہے کہ ایک طرف تو حدیث میں آتا ہے کہ کسی شخص کے لئے یہ بالکل جائز نہیں ہے کہ وہ نماز میں بات چیت کرے، نماز میں سلام کا جواب دے، غیر معمولی طور پر حرکت کرے، یہ ساری چیزیں نماز میں ممنوع ہیں۔

دوسری طرف ہمارے سامنے یہ حدیث بھی آتی ہے کہ نبی ﷺ نے ظہر کی، عصر کی، عشاء کی کوئی سی چار رکعت نماز کو دو رکعت پڑھا اور آپ ﷺ نے سلام فرمایا۔ جو جلدی مچانے والے لوگ تھے وہ مسجد سے نکل گئے اور انہوں نے آپس میں کہنا شروع کردیا کہ **قصرت الصلوٰۃ**۔ "نماز مختصر ہوگئی، نماز کوتاہ کی گئی اور معلوم ہوگیا کہ اب عصر یا عشاء کی نماز بھی دو رکعت

Marfat.com

ہوگئی۔'' وہ چل پڑے۔

اس کے بعد ایک شخص اٹھا جسے کہتے ہیں ذوالیدینؓ۔ اس نے کہا کہ

''اقصرت الصلوٰۃ ام نسیت یا رسول اللہ''

'' کیا نماز میں کمی ہوگئی ہے یعنی نماز چار رکعت کی بجائے دو رکعت ہوگئی ہے یا آپ ﷺ بھول گئے''

حضور ﷺ نے فرمایا کہ کل ذلک لم یکن

''ان میں سے کوئی ایک بات بھی نہیں ہوئی ہے'' یعنی نہ میں بھولا ہوں نہ نماز دو رکعت ہوئی ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ میں نے تو پوری نماز پڑھی ہے۔

ذوالیدینؓ نے کہا کہ

'' یا رسول اللہ بعض ذلک قد کان''

''اے رسول اللہ ﷺ! ان دو چیزوں میں ضرور ایک بات تو ہوئی ہے''

نبی اکرم ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ سے حضرت عمرؓ سے اور صحابہؓ سے تصدیق کی۔ انہوں نے کہا کہ آپ ﷺ نے دو رکعات پڑھی ہیں۔ تو نبی اکرم ﷺ اسی وقت اٹھے اور آپ ﷺ نے دو رکعتیں بھی پڑھیں اور سجدہ سہو کر لیا۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ نماز کے درمیان جو نبی اکرم ﷺ نے گفتگو کی، اور ذوالیدینؓ نے گفتگو کی، ابوبکرؓ اور عمرؓ نے گفتگو کی تو اس گفتگو کے متعلق ہم کیا سمجھ سکیں گے؟ یہ گفتگو کیسی تھی؟

شافعیہؒ کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے جو گفتگو کی وہ اس خیال سے کی کہ میں نے نماز پوری کی ہے۔ انہوں نے جان بوجھ کر دیدہ دانستہ گفتگو نہیں کی۔ ایک شخص اگر سلام پھیر لے اور اس کا یہ خیال ہو کہ میں نے گفتگو نماز کے باہر کی ہے میں نے نماز مکمل کی ہے۔ اس کے بعد بقیہ نماز پڑھ سکتا ہے اور اس قسم کے حالات میں گفتگو نماز کو فاسد نہیں کر سکتی، ختم نہیں کر سکتی۔

اسی وجہ سے نبی اکرم ﷺ نے باقی دو رکعتیں بھی پڑھیں اور سلام پھیر کر سجدہ سہو بھی ادا کیا۔

حنفیہؒ کہتے ہیں کہ نہیں یہ بات نہیں ہے بلکہ اس حدیث کا تعلق اس دور سے ہے جس

Marfat.com

دور میں نماز میں گفتگو کی اجازت تھی اور گفتگو ہوا کرتی تھی۔

احناف کا کہنا ہے کہ ہم تاریخی ذرائع سے یہ معلوم کریں گے کہ اس حدیث کا تعلق کس دور اور کس زمانہ سے ہے؟ تاریخی ذرائع سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ نماز کی شکل ابتداء میں یہ تھی کہ لوگ نماز پڑھتے تھے اور جب کوئی ضرورت پیش آجاتی تو وہ چلے جاتے اور ضرورت پوری کرنے کے بعد پھر نماز شروع کر دیتے۔ اسی طرح نماز میں ''السلام علیکم'' اور ''وعلیکم السلام'' کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا۔ یہاں تک کہ مشکوٰۃ شریف میں یہ روایت ہے کہ حضرت معاویہؓ بن الحکم سلمی کہتے ہیں کہ میں ایک سفر سے واپس آیا اور نماز میں ایک شخص کو چھینک آئی تو میں نے کہا کہ ''یرحمک اللہ'' ''اللہ تعالیٰ تجھ پر رحم کرے۔'' تو لوگوں نے مجھے بہت بری نگاہ سے دیکھا تو میں نے نماز ہی میں کہا کہ ''اللہ تعالیٰ تمہاری ماؤں سے تم کو گم کر دے، کم از کم میں نے کون سا جرم کیا ہے جو تم بری نگاہوں سے میری طرف دیکھتے ہو؟ میں نے تو کہا ہے ''یرحمک اللہ''۔

اس کے بعد انہوں (نمازیوں) نے اپنے ایک ہاتھ کو دوسرے ہاتھ پر مار کر اشارہ کیا کہ خاموش ہو جاؤ۔ مجھے بہت غصہ آیا۔ کبھی تو میرے دل میں آیا کہ ایک دو کی گردن دبوچ لوں کہ کس طرح یہ مجھے روک رہے ہیں۔ لیکن پھر میں خاموش ہو گیا۔ جب نماز پڑھ چکے تو نبی اکرم ﷺ نے مجھے بلایا اور حضور ﷺ سے زیادہ بہتر معلم میں نے نہیں دیکھا کہ آپ ﷺ نے نہ مجھے برا بھلا کہا اور نہ سخت قسم کی باتیں کیں بلکہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ

''ان صلاتنا ھذہ لا یصلح فیھا شی من کلام الناس انما ھی التسبیح والتھلیل و قراۃ القرآن''

کہ ''ہماری نماز میں لوگوں کی باتیں جائز نہیں ہیں۔ یہ تو صرف تسبیح و تھلیل اور قراتِ قرآن ہے۔''

اس کے بعد مجھے اندازہ ہوا کہ کیفیت بدل گئی ہے۔ دراصل بات یہ تھی کہ جس وقت وہ سفر پر جا رہے تھے اُس وقت تک نماز میں بات چیت کی آزادی تھی لیکن اس کے بعد بات چیت بند ہو گئی تھی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس تاریخی تحقیق سے ہمیں یہ چیز معلوم ہوتی ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے

Marfat.com

سہو کا واقعہ اور اس کا تعلق اس دور سے متعلق ہے جب گفتگو کی اجازت تھی اور بات چیت وغیرہ کا سلسلہ ابھی تک ختم نہیں ہوا تھا۔ اس بنا پر اس حدیث کو ہم منسوخ قرار دیں گے اور ہم کہیں گے کہ ایک شخص اگر بھولپن سے ہی بات کرے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اس حدیث میں حجت ہمارے لئے نہیں ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ چلئے یہ تو ہم تسلیم کریں گے کہ نبی ﷺ نے نماز میں جو بات چیت کی وہ تو اس حالت میں کی تھی جب کہ نبی ﷺ کو یہ یقین تھا کہ میں نماز میں نہیں ہوں بلکہ میں نے تو نماز پوری کی ہے۔ لیکن ذوالیدین ؓ نے جو بات چیت کی تھی اُس کو تو پتہ تھا کہ ہم نے ابھی نماز پڑھنی ہے ہم نماز کے درمیان میں ہیں۔ اس نے تو جان بوجھ کر اور قصداً بات کی۔ اسی طرح حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ نے اور باقی صحابہؓ نے جو ذوالیدینؓ کی تصدیق کی تو وہ دیدہ دانستہ جان بوجھ کر بولے کیونکہ وہ سمجھ رہے تھے ہم نماز کی حالت میں ہیں۔ نبی اکرم ﷺ کی نماز کی توجیہ تو اس طرح کی جائے گی لیکن نماز میں دیگر صحابہؓ کی گفتگو کی توجیہ کس طرح کی جائے گی؟

تو اس سے ہم اندازہ لگا سکتے ہیں کہ اس حدیث کا تعلق پہلے دور سے ہے۔ اور اگر تاریخی ذرائع سے ہمارے پاس اس قسم کا ثبوت نہ ہو کہ نبی اکرم ﷺ کے اس ارشاد کا تعلق کس دور سے ہے؟ اور حضور ﷺ کے دوسرے ارشاد کا تعلق کس دور سے ہے؟ تو پھر ہم اِن ارشادات کے درمیان تطبیق کریں گے۔ یعنی ہم ان احادیث کو ایسے ایسے معانی پر حمل کریں گے کہ جس کی بنا پر ان تمام احادیث پر عمل ہو جائے، یعنی ایسا نہ ہو کہ ایک حدیث پر ہم عمل کریں اور دوسری کو چھوڑ دیں۔ پھر ہم تطبیق کے ذریعہ کو اختیار کریں گے۔ اس کی مثال یہ ہے:۔

ایک حدیث میں نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ جو شخص اپنی نماز میں متردد ہو جائے اور اسے اپنی نماز میں یہ شک ہو کہ میں نے تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار تو ''**فلیستانف الصلوٰۃ**'' تو وہ نماز لوٹائے، نئے سرے سے دوبارہ شروع کرے۔

اور دوسری حدیث میں ہے کہ

''من شک فی صلوتہ فلیتحرّ بالصّواب''

''جس شخص کو اپنی نماز میں شک ہو اور تردد ہو تو وہ ایک جانب حق کو اپنے غلبہ ظن اور

Marfat.com

گمانِ غالب کی بنا پر متعین کرے۔''

اگر اس کا گمانِ غالب یہ ہے کہ میں نے تین رکعتیں پڑھی ہیں تو چوتھی پڑھے۔ اگر اس کے برعکس یہ ہے کہ میں نے چار پڑھی ہیں تو بس وہ قعدہ کر کے سلام پھیر لے۔ تیسری روایت یہ ہے کہ

''من شک فی صلوته فلیبن علی الاقل''

جس شخص کو اپنی نماز میں تردد ہو کہ میں نے تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار تو وہ اقل (کم) پر گمانِ غالب کرے یعنی پھر وہ یہ سمجھ کر کہ میں نے تین پڑھی ہیں چوتھی پڑھے۔ اگر دو اور تین کے درمیان شک ہے تو وہ دو پر اکتفاء کرتے ہوئے دو اور پڑھے۔ یہ مختلف روایات باہم متضاد معلوم ہوتی ہیں۔

اب ہم ان کے درمیان تطبیق کرتے ہیں اور تطبیق کا طریقہ امام ابوحنیفہؒ نے یہ اختیار کیا ہے کہ ایک تو وہ شخص ہے کہ جس کو پہلی مرتبہ اپنی نماز میں شک ہوا ہے اور تردد ہوا ہے یعنی اس سے پہلے اس کی زندگی میں اس قسم کی صورت پیش نہیں آئی تھی۔ اس کے لئے تو یہ حکم ہے کہ'' **فلیستانف**'''' وہ نئے سرے سے نماز پڑھے''۔ اور وہ شخص جس کو اس قسم کا شک و تردد بار بار پیش آتا ہو لہٰذا ہر دفعہ نماز کے لوٹانے میں تو حرج ہے۔ اس کی دو صورتیں ہوں گی۔ اگر اس کا یہ شک ہے کہ میں نے دو رکعتیں پڑھی ہیں یا تین رکعتیں پڑھی ہیں تو گمانِ غالب پر عمل کرے۔ لیکن اگر اس کا شک و تردد اس طرح سے ہو کہ کسی جانب بھی اس کا رجحان نہ ہو، بلکہ دونوں اطراف اس کے خیال میں برابر ہوں۔ اس قسم کا مذبذب اور متردد ہو تو '' **فلیبن علی الاقل** '' پھر یہ اقل پر عمل کرے۔ دو اور تین کے درمیان تردد ہے تو دو پر عمل کرے، تین اور چار کے درمیان تردد ہے تو تین پر عمل کرے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تاریخی طور پر اگر ہمیں یہ معلوم نہ ہو کہ نبی اکرم ﷺ کے کس ارشاد کا تعلق کس دور سے ہے؟ اور ہم ناسخ اور منسوخ کو متعین نہ کر سکیں۔ تو ہم ان روایات کے درمیان اس طرح سے تطبیق کریں گے۔

اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو بلکہ احادیث کی صورت ایسی ہو کہ ان میں سے کسی روایت کو ہم دوسری روایت کے مطابق نہیں کر سکتے یعنی ہر ایک حدیث اپنے مفہوم میں بالکل واضح ہے، بالکل

Marfat.com

صریح ہے اور دوسری حدیث سے ہم اس کی تطبیق نہیں کر سکتے۔

حنفیہؒ کہتے ہیں کہ اب ہم ترجیح کا راستہ اختیار کریں گے یعنی ایک حدیث کو ہم راجح قرار دیں گے اور دوسری حدیث کو ہم مرجوح قرار دیں گے۔ گویا مرجوح کو راجح کے مقابلہ میں ترک کر دیں گے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ترجیح کا کیا معیار ہے؟ کیا طریقے ہیں؟

حنفیہؒ کے ہاں ترجیح کے متعدد طریقے ہیں۔ ان میں سے ایک طریقہ تو وہی محدثین والا ہے یعنی سند کا یعنی ہم دیکھیں گے ان دو حدیثوں میں جو حدیث سند کے لحاظ سے زیادہ قوی ہو گی، اس کے روایت کرنے والے زیادہ ثقہ اور قابل اعتماد ہوں گے تو اس حدیث پر ہم عمل کریں گے۔ اور دوسری حدیث کو بہ امر مجبوری ہم چھوڑ دیں گے۔

دوسرا ذریعہ یہ ہے کہ اگر ایک حدیث کے روایت کرنے والے زیادہ فقیہ اور مجتہد ہوں۔ فقہ میں اور اجتہاد میں اور حدیث کے مغز تک پہنچنے میں ان کی صلاحیتیں زیادہ ہیں جبکہ دوسری حدیث کی روایت کرنے والے اپنے فقہ، اجتہاد اور علم کے لحاظ سے کمزور ہیں تو اس حدیث کو ہم ترجیح دیں گے جس کی روایت کرنے والے زیادہ فقیہ اور مجتہد، زیادہ بڑے بڑے علماء ہوں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ سفیان بن عیینہ روایت کرتے ہیں کہ مکہ معظمہ میں حضرت ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کے درمیان دار الخیاطین یعنی درزیوں کے بازار میں ایک مناظرہ ہوا۔ امام اوزاعیؒ نے کہا کہ

" یا اهل العراق ما بالكم لا ترفعون ايديكم فى الصلاة عندالركوع و عند الرفع منه؟ "

" اے اہلِ عراق! تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ جب تم نماز پڑھتے ہو تو رکوع کے وقت ہاتھ نہیں اٹھاتے اور جب رکوع سے اپنا سر اٹھاتے ہو (سمع اللہ لمن حمدہ کہتے ہو یعنی قومہ کے وقت) اپنے ہاتھ کیوں نہیں اٹھاتے، تمہیں کیا ہو گیا ہے؟ "

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے پاس نبی ﷺ کی ایسی کوئی صحیح حدیث نہیں پہنچی جس کی بنا پر ہمیں معلوم ہو کہ حضور ﷺ نے ایسا کیا ہے کہ رکوع کے وقت اور قومہ کے وقت آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ اٹھائے ہوں۔ اگر اس قسم کی کوئی حدیث ہمیں معلوم ہو جائے تو

Marfat.com

ہم آج ہی سے بلا تکلف رفع الیدین شروع کر دیں۔

امام اوزاعیؒ نے فرمایا کہ کیسے نہیں پہنچی؟ ابھی میں تمہیں پہنچائے دیتا ہوں۔ امام اوزاعیؒ نے ایک حدیث بیان کی کہ

"حدثنی ابن شهاب الزهری عن سالمٍ عن عبدالله بن عمر ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یرفع یدیه فی الرکوع و فی الرفع منه"

"کہ مجھے حدیث بیان کی ہے ابن شہاب زہریؒ نے، وہ روایت کرتے ہیں سالمؒ سے، سالم روایت کرتے ہیں عبداللہ بن عمرؓ سے کہ نبی اکرم ﷺ رکوع میں اور قومہ میں اپنے ہاتھ اٹھایا کرتے تھے"

یہ حدیث موجود ہے اب اس پر عمل کرو۔

امام ابو حنیفہؒ نے اس کے مقابلے میں ایک اور حدیث پیش کی۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ

" حدثنی حماد عن ابراهیم النخعی عن علقمة والاسود عن عبدالله بن مسعود ان النبی صلی الله علیه وسلم کان لا یرفع یدیه الا فی تکبیرته الاولیٰ ثم لا یعود"

"مجھے حدیث بیان کی ہے حمادؒ بن ابی سلیمان نے، اور حمادؒ نے روایت کی ہے ابراہیم نخعی سے، ابراہیم نخعیؒ روایت کرتے ہیں علقمہؒ اور اسودؒ سے، وہ روایت کرتے ہیں عبداللہ بن مسعودؓ سے کہ نبی اکرم ﷺ صرف تکبیر اولیٰ میں رفع یدین کیا کرتے تھے۔ پھر اس کے بعد نہیں کیا کرتے تھے۔"

امام اوزاعیؒ نے کہا کہ

" احدثک عن الزهری عن سالم عن عبدالله بن عمر و انت تحدثنی عن حماد عن ابراهیم عن علقمه والاسود عن عبدالله بن مسعود"

Marfat.com

''میں تمہارے سامنے ابن شہابؒ زہری کی روایت بیان کرتا ہوں کہ وہ روایت کرتے ہیں سالمؒ سے اور وہ روایت کرتے ہیں عبداللہ بن عمرؓ سے۔ اور آپ اس کے مقابلہ میں میرے سامنے وہ روایت پیش کرتے ہیں کہ حمادؒ نے روایت کی ہے ابراہیم نخعیؒ سے، وہ علقمہؒ اور اسودؒ سے روایت کرتے ہیں، وہ روایت کرتے ہیں ابن مسعودؓ سے''۔

امام اوزاعیؒ کا منشا یہ تھا کہ میری سند بلند مرتبہ والی ہے اس لئے کہ میرے اور نبی اکرم ﷺ کے درمیان واسطے کم ہیں۔ صرف ابن شہابؒ زہری، سالمؒ اور عبداللہ بن عمرؓ تین واسطے ہیں اور تمہارے اور نبی ﷺ کے درمیان چار واسطے ہیں۔ حماد کا ہے، ابراہیم نخعیؒ کا ہے، علقمہ اور اسود کا ہے اور عبداللہ بن مسعودؓ کا ہے۔ اس بنا پر میری حدیث کو آپ کی حدیث کے مقابلہ میں ترجیح ہے۔ اس لئے آپ کو اپنی حدیث چھوڑنا چاہیئے اور اس حدیث پر عمل کرنا چاہیئے۔

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ

''حماد افقه من الزهری''

کہ حماد بن ابی سلیمان، زہری سے زیادہ فقیہہ اور مجتہد ہیں''۔ یعنی ابن شہاب زہری کا وہ مرتبہ نہیں ہے تفقہ اور اجتہاد میں جو مرتبہ حماد بن ابی سلیمان کو حاصل ہے۔

'' و ابراهیم افقه من سالم''

اور ابراہیم نخعیؒ کا جو مقام ہے فقہ اور اجتہاد میں وہ سالم سے زیادہ ہے۔

'' و علقمه والاسود افقه من ابن عمر''

اور علقمہؒ، عبداللہ بن عمرؓ سے زیادہ فقیہہ ہے۔

'' وان کان له شرف الصحبة''

اگرچہ میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ عبداللہ بن عمرؓ صحابی ہیں۔

صحابیت کا شرف ان کو حاصل ہے۔ لیکن جہاں تک تفقہ اور اجتہاد کا مقام ہے اس میں علقمہؒ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بڑھے ہوئے ہیں۔ اور عبداللہ بن مسعودؓ وہ تو ہیں ہی عبداللہ بن مسعودؓ۔ ان کے متعلق آپ کیا کہیں گے۔ یعنی ان کے فقہ اور اجتہاد میں تو کسی شک وشبہ کی گنجائش ہی نہیں ہے۔

Marfat.com

مطلب یہ ہے کہ وہ تو ایسے شخص ہیں کہ جن کے متعلق ابو موسیٰ اشعری نے کہا تھا کہ

''لا تسئلونی ما دام هٰذا الحبر فیکم''

''مجھ سے نہ پوچھو جب تک یہ زبردست عالم تم میں موجود ہے''۔

اور یہ تو وہی شخص ہے کہ جن کے متعلق حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ

''کنیف ملئا علماً''

''یہ تو ظرف ہے ایک بہت بڑا جو علم سے بھرا ہوا ہے''۔

حضرت عمرؓ نے اہلِ کوفہ کو کہا تھا کہ ابن مسعودؓ کی زیادہ ضرورت مجھے تھی کہ میں خلافت اور امامت کے سلسلہ میں ان سے مسائل پوچھتا اور ان کی رائے لیتا۔ ان کے پاس دینی معلومات ہیں۔ لیکن اہلِ کوفہ! میں تم کو اپنے اوپر ترجیح دے رہا ہوں عبداللہ تو بہرحال عبداللہ ہیں۔

حنفیہ کے ہاں ترجیح کا ایک معیار یہ بھی ہے'' فقه الرواة!'' یعنی روایت کرنے والے زیادہ فقیہ ہوں، زیادہ مجتہد ہوں'' اور حدیث کے مغز اور مفہوم کو بڑی حد تک سمجھنے والے ہوں۔

حنفیہ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کی حدیث کو لفظ بلفظ روایت کرنا تو مشکل ہے یعنی نبی اکرم ﷺ نے ایک گھنٹہ خطبہ دیا، ایک گھنٹہ تقریر کی اور پھر وہ پوری تقریر لفظ بلفظ کسی کو اول سے لے کر آخر تک یاد ہو۔ ظاہر ہے کہ اس وقت ٹیپ ریکارڈر وغیرہ کے سلسلے تو تھے نہیں۔ نبی اکرم ﷺ کی حدیث کی روایت صحابہ کرامؓ کرتے تھے۔ یا صحابہ کرامؓ سے تابعین کرتے تھے تو وہ روایت بالمعنیٰ کرتے تھے۔ یعنی حضور ﷺ کے مفہوم کو اور آپ ﷺ کے منشا کو اپنے الفاظ سے واضح کیا کرتے تھے کہ نبی اکرم ﷺ نے یہ فرمایا ہے۔ اب ایسے لوگ جو زیادہ فقیہہ ہوں، زیادہ مجتہد ہوں، وہ حضور ﷺ کے اس مفہوم اور منشا کو اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں۔ اور پھر اسے اپنے الفاظ کے ذریعہ سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ لیکن جو راوی فقہ میں اور اجتہاد میں کم ہوں وہ حضور ﷺ کے مفہوم کے پورے مغز کو نہیں پا سکتے۔ وہ اگر نبی اکرم ﷺ کے اس مفہوم کی ترجمانی اپنے الفاظ میں کریں گے تو وہ ناقص ترجمانی کریں گے۔ اس وجہ سے حنفیہ نے رواۃ کے فقہ اور جتہاد کو بہت زیادہ ترجیح دی ہے۔ اصل میں بات یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

Marfat.com

''اوتیت جوامع الکلم''

''مجھے ایسے کلمات دیئے گئے ہیں جو نہایت جامع قسم کے کلمات ہیں''

یعنی حضورﷺ ایک مختصر جملہ ارشاد فرمایا کرتے تھے اور اسی مختصر جملہ کے اندر فقہی اصول کا بہت بڑا انبار ہوتا تھا اور بے شمار فقہی مسائل حضورﷺ کے ایک ارشاد سے نکلتے تھے۔اب وہ لوگ جو حضورﷺ کے معنی اور مفہوم سے بالکل ناواقف ہیں۔تفقہ اور اجتہاد سے ناواقف ہیں وہ نبی اکرمﷺ کے پورے منشا کی ترجمانی کیسے کر سکتے ہیں؟

اس کے ساتھ ساتھ ایک تیسری چیز بھی ہے۔حضورﷺ کا کوئی فعل اگر آپﷺ کے قول کے خلاف ہے تو اس وقت ہم قول کو فعل پر ترجیح دیں گے۔ہم یہ محسوس کریں گے کہ نبی اکرمﷺ کا وہ فعل انہی کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے اور ہم کہیں گے کہ نبی اکرمﷺ کے قول سے ایک عمومی قانون بنتا ہے،ایک عمومی ضابطہ بنتا ہے۔

اسی طرح اگر ایسی صورت ہو کہ نبی اکرمﷺ سے دو روایتیں ہیں۔ایک روایت تو نفی کے متعلق ہے اور ایک اثبات کے متعلق! یعنی ایک روایت تو امر عارضہ کی نفی کرتی ہے اور دوسری روایت ایک امر عارض یا ایک امرِ حادث کو ثابت کرتی ہے۔تو ہم یہ دیکھیں گے کہ نفی کے لئے کچھ ایسی علامات ہیں؟ تا کہ ان اُمور اور علامات کے ذریعہ سے ہم یہ معلوم کریں کہ اس راوی نے جو نفی کی خبر دی ہے تو ان روایات،علامات اور دلائل پر اعتماد کرتے ہوئے دی ہے۔اگر اس قسم کی علامات اور شواہد ہیں جن سے براہ راست نفی معلوم ہوتی ہو،تو پھر وہاں یہ دونوں روایات وزن کے اعتبار کے لحاظ سے متساوی ہیں۔پھر ہم اُس روایت کو ترجیح دیں گے جس کے راوی زیادہ فقیہہ اور مجتہد ہوں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ہمارے سامنے دو روایتیں ہیں۔ایک روایت وہ ہے کہ حضورﷺ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا اس حالت میں کہ وہ محرم تھے۔(یعنی وہ عمرہ کا احرام باندھے ہوئے تھے)اور ایک روایت ہے کہ حضورﷺ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا''وھو حلال''اس حالت میں کہ وہ حلال تھے)۔اب اس پر تمام روایات کا اتفاق ہے کہ نبی اکرمﷺ نے مکہ معظمہ جاتے ہوئے ۷ھ میں احرام باندھا ہوا تھا۔اصل میں تو وہ محرم تھے۔لیکن

Marfat.com

اختلاف اس بات میں ہے کہ اُس احرام سے حلال ہو کر پھر نبی اکرم ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا یا اِسی احرام کی حالت پر باقی رہ کر آنحضرت ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ روایت جو ہمارے سامنے یہ حقیقت بیان کرتی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے میمونہؓ سے نکاح کیا اس حالت میں کہ وہ محرم تھے۔ یہ روایت نفی سے متعلق ہے اس لئے کہ یہ روایت اس حل عارضی کی نفی کرتی ہے کہ جس طرح پہلے نبی اکرم ﷺ محرم تھے۔ اس وقت میں بدستور وہ محرم تھے۔ گویا کہ جوں کی توں حالت سابقہ بدستور باقی تھی۔ اور ہمارے سامنے وہ روایت کہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا اس حالت میں کہ احرام سے باہر نکل چکے تھے۔ تو وہ روایت جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ محرم تھے، وہ روائت نافی ہے۔ یعنی وہ حالات کو جوں کا توں برقرار رکھنا چاہتی ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ حل عارضی نبی اکرم ﷺ کے لئے ثابت نہیں۔ اور جس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ حلال تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سابقہ حالت سے وہ نکل گئے اور نئی حالت حل ان کے لیے ثابت ہو چکی تھی۔

اب یہاں پر حالت احرام اور حالتِ حلّ دونوں کے لئے کچھ علامات اور نشانات موجود ہیں۔ مثلاً جن لوگوں نے یہ روایت کی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے نکاح کیا ہے اس حالت میں کہ وہ محرم تھے، تو اب محرم کی کچھ مخصوص علامات ہوتی ہیں۔ وہ قمیص شلوار تو نہیں پہنتا، وہ تہبند باندھتا ہے، چادر کو اپنے کاندھوں پر لپیٹتا ہے، خوشبو اور تیل استعمال نہیں کرتا۔ اس قسم کی علامات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فلاں شخص محرم ہے۔ جن لوگوں نے یہ روایت کی ہے کہ نبی اکرم ﷺ اس حالت میں محرم تھے تو معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے احرام کی یہ مخصوص علامات نبی ﷺ کی ذات پر مشاہدہ کیں۔ اور جو لوگ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ حلال ہو چکے تھے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پاس بھی آپ ﷺ کے حلال ہونے کی کوئی دلیل ہوگی۔ اس لحاظ سے یہ دونوں روایات برابر ہیں۔

اب ہم دیکھیں گے کہ ایک روایت کے روایت کرنے والے حضرت عبداللہؓ بن عباس ہیں، وہ روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا تھا اس حالت میں کہ وہ محرم تھے۔ دوسری روایت جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے اس وقت حضرت میمونہؓ سے

Marfat.com

نکاح کیا جب آپ ﷺ حلال تھے ،وہ روایت کی ہے یزیدؓ بن اصم نے۔اب یزیدؓ بن اصم اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ دونوں حضرت میمونہؓ کے بھانجے ہیں یعنی حضرت میمونہؓ دونوں کی خالہ ہوتی ہیں۔ظاہر ہے کہ یزیدؓ بن اصم فقہ علم اور اجتہاد میں وہ مقام نہیں رکھتے جو عبداللہؓ بن عباس رکھتے ہیں۔اس بنا پر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ نبی ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح اس حالت میں کیا کہ وہ محرم تھے۔تو اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ احرام کی حالت میں نکاح کرنے کی اجازت ہے مجامعت کی اجازت نہیں ہے۔

شافعیہؒ کہتے ہیں کہ نہیں محرم احرام کی حالت میں نکاح بھی نہیں کرسکتا۔ان کا استدلال یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا

"لا ینکح المحرم و لا ینکح و لا یخطب"

"محرم نکاح نہیں کرے گا اور نہ اپنی لڑکی یا بہن کو کسی کے نکاح میں دے گا اور نہ نکاح کا پیغام بھیجے گا"

اگر دو روایتیں ہمارے سامنے آجائیں۔ایک رویت حالات کو جوں کا توں برقرار رکھنا چاہتی ہے،امر عارضی کی نفی کرتی ہے۔اور دوسری رویت امر عارضی کا اثبات کرتی ہو (اس روایت جو امر عارضی کی نفی کرتی ہو اس کے لئے کوئی دلیل نہ ہو جس پر روایت کرنے والا اعتماد کرے سوائے اس کے کہ اس نے حال سے ماضی پر قیاس کیا) ایسی صورت میں اس روایت کو ترجیح دی جائے گی جو مثبت ہو،اور اس روایت کو چھوڑ دیا جائے گا جو نافی ہے۔

مثال کے طور پر ہمارے سامنے یہ مسئلہ آتا ہے کہ ایک لونڈی تھی جس کا نام تھا بریرہ۔ اس بریرہ کا نکاح غلامی کی حالت میں مغیث سے ہوا تھا۔یہ بریرہؓ،حضرت عائشہؓ کی لونڈی تھی اور آپ ﷺ نے ان کو آزاد کردیا تھا۔نبی اکرم ﷺ نے بریرہؓ سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ تم اپنے نفس کی مالک ہوگئی ہو،اب تمہیں اختیار ہے چاہے تم اپنے شوہر کے ساتھ رہو اور چاہے اپنے شوہر سے جدائی اختیار کرو۔اس نے کہا کہ میں اپنے آپ کو جدا کرنا چاہتی ہوں۔اس شوہر کے ساتھ میں نہیں رہنا چاہتی۔ اس کا جو شوہر تھا وہ بدشکل تھا،بدصورت تھا۔اس کے بعد مغیث مدینہ کی گلیوں میں پھرتا رہتا تھا،روتا رہتا تھا۔

Marfat.com

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا

”الا تعجبون من حب مغیث بریرة و من بغض بریرة ایاہ“

کیا تم تعجب نہیں کرتے کہ بریرہؓ کس قدر نفرت کرتی ہے مغیثؓ سے، اور مغیثؓ کس حد تک بریرہ سے محبت کرتا ہے۔“

آپ ﷺ نے بریرہؓ سے کہا کہ ”لو رجعت“ ”کاش کہ تم مغیث کی طرف رجوع کرو، اور مغیث کے ساتھ پھر ازدواجی تعلقات قائم کرو۔“

بریرہ نے کہا کہ یارسول اللہ ﷺ! یہ آپ کا حکم ہے؟ تو اس کی تعمیل بہرحال ہمیں کرنا پڑے گی۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ نہیں! یہ میرا حکم نہیں ہے انما انا اشفع یعنی ”صرف ایک سفارش ہے۔“

بریرہ نے کہا کہ ”لا حاجة لی“ ”اگر سفارش ہے تو پھر مجھے مغیث کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔“

مسئلہ یہاں یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس وقت بریرہؓ آزاد ہوگئی تھی اور نبی اکرم ﷺ نے بریرہؓ کو اختیار دیا تھا اس وقت مغیثؓ آزاد تھے۔ اور ایک روایت یہ ہے کہ بریرہؓ کو جس وقت یہ اختیار ملا تو مغیث آزاد نہیں تھے غلام تھے۔ اب یہاں سے یہ اختلاف شروع ہوا ہے کہ ایک لونڈی اگر آزاد ہوجائے اور اس کا خاوند پہلے ہی آزاد ہو تو اس وقت لونڈی کو اختیار حاصل ہوگا یا نہیں؟

شافعیہؒ کہتے ہیں کہ اگر لونڈی کے آزاد ہونے سے پہلے اس کا خاوند غلام ہے اس کے آزاد ہونے کے وقت بھی غلام ہے تو پھر لونڈی کو یہ اختیار ہے کہ آزاد ہونے کے بعد وہ اس شوہر کے ساتھ رہنا چاہے تو رہ سکتی ہے جدا ہونا چاہے تو جدا ہوسکتی ہے۔ لیکن آزاد ہونے کے وقت لونڈی کا شوہر اگر آزاد ہے تو پھر لونڈی کو یہ اختیار نہیں ہوتا بلکہ بدستور اپنے شوہر کے ساتھ رہے گی۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ ایک لونڈی بھی آزاد ہوتی ہے۔ اسے یہ اختیار ہے کہ شوہر

Marfat.com

کے ساتھ رہے یا اس سے جدائی اختیار کر لے۔اس کا شوہر چاہے غلام ہو چاہے آزاد ہو۔یہ دو فقہی مسالک ان دو روایات پر مبنی ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ کس روایت کو کس پر ترجیح دی جائے؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ تمام روایات کا اس پر اتفاق ہے کہ مغیثؓ اصل میں تو غلام تھے لیکن اختلاف اس میں ہے کہ اس کی غلامی کی حالت بدستور باقی تھی بریرہ کے آزاد ہونے تک، یا بریرہؓ کے آزاد ہونے سے پہلے مغیثؓ کی غلامی کی حالت ختم ہو چکی تھی اور وہ آزاد ہو چکے تھے۔وہ روایت جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مغیث کی غلامی کی حالت بریرہ کے آزاد ہونے تک بدستور باقی تھی یہ روایت نفی کرتی ہے اس حریۃ عارضہ کی۔یہاں عارضِ آزادی ثابت نہیں ہے بلکہ حالت جوں کی توں ہے۔اور وہ روایت جو کہتی ہے کہ بریرہؓ کے آزاد ہونے سے پہلے مغیثؓ آزاد ہو چکے تھے وہ مثبت کو ثابت کرتی ہے اور وہ یہ بتاتی ہے کہ مغیث کی حالت جوں کی توں باقی نہیں رہی۔ اس بنا پر حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ وہ روایت جو یہ کہتی ہے کہ مغیث کی حالت جوں کی توں تھی اور مغیث بدستور اسی طریقہ سے غلام تھے۔تو غلامی ایک ایسی چیز نہیں ہے جس کی وجہ سے بدن میں کچھ ظاہری نشانات ہوں اور ان نشانات وعلامات کی وجہ سے راوی کو معلوم ہو چکا ہو کہ اس کی حالت جوں کی توں ہے ابھی تک یہ آزاد نہیں ہوا۔ظاہر بات ہے کہ جس شخص نے یہ روایت کہ ہے کہ مغیث کی حالت جوں کی توں تھی اس کے پاس ماسوا اس کے کوئی دلیل نہیں ہے کہ اس نے حال کو ماضی پر قیاس کیا۔اس نے یہ خیال کیا کہ جس طرح یہ ماضی میں غلام تھے اب بھی غلام ہیں۔

لیکن جس راوی نے یہ روایت کی ہے کہ مغیث آزاد ہو چکے تھے تو اس کا معنی یہ ہے کہ اس نے اس کے مولیٰ سے سنا ہوگا کہ میں نے اسے آزاد کر دیا ہے۔اس بنا پر ہم اس روایت کو جو مثبت ہے ترجیح دیں گے اور ہم یہ قرار دیں گے کہ بریرہؓ کی آزادی کے وقت مغیث بھی آزاد ہو چکے تھے۔اور مغیث کی آزادی کے باوجود بریرہ کو نبی اکرم ﷺ نے یہ اختیار دیا کہ چاہو تو تم اپنے شوہر کے ساتھ رہ سکتی ہو اور چاہو تو اپنے شوہر سے جدا ہو سکتی ہو۔مسئلہ ایک اور بھی یہاں ہے کہ طلاق کا اعتبار مرد کی حالت کی وجہ سے ہے یا طلاق کا اعتبار عورت کی حالت کی بنا پر ہے؟

" الطلاق بالرجال ام بالنساء "

Marfat.com

شافعیہ کہتے ہیں کہ طلاق کا دارومدار مرد کی حالت پر ہے۔ اگر مرد آزاد ہے تو وہ تین طلاقوں کا مالک ہے چاہے اس کی عورت لونڈی ہو یا آزاد ہو۔ اور اگر ایک مرد غلام ہے تو وہ دو طلاقوں کا مالک ہے چاہے اس کی بیوی آزاد ہے یا غلام۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ'' اعتبار الطلاق بالنساء''

''طلاق میں اعتبار عورتوں کی حالت کا ہے۔''

اگر عورت آزاد ہے تو اس کا خاوند تین طلاقوں کا مالک ہے چاہے وہ غلام ہے یا آزاد ہے۔ اور اگر عورت لونڈی ہے تو اس کا خاوند دو طلاقوں کا مالک ہے، چاہے خاوند غلام ہو یا آزاد ہو۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ بریرہ اپنے آزاد ہونے سے پہلے اپنے خاوند کے عقد میں تھی اور مغیث دو طلاقوں کا مالک تھا۔ اس سے کوئی بحث نہیں ہے کہ پہلے وہ آزاد تھا یا غلام تھا دو طلاقوں کا مالک تھا۔ اب آزاد ہونے کے بعد مغیث کی ملکیت بڑھ گئی، شوہر کی ملکیت اب تین طلاقوں کی ہو گئی۔ اسی وجہ سے نبی اکرم ﷺ نے اسے اختیار دیا کہ اس کی ملکیت میں اضافہ کو روکنے کے لئے تمہارے لئے یہ اجازت ہے کہ چاہے تو تم اس نکاح کو ختم کر دو اور چاہو تو باقی رکھو تاکہ تمہارا شوہر دو طلاقوں کا مالک ہو جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ چونکہ طلاق کا اعتبار مرد کی حالت پر ہے اور مغیث بریرہ کی آزادی سے پہلے غلام تھے، اس وجہ سے اب بریرہ کی آزادی کے بعد اس کی ملکیت میں اضافہ نہیں ہوا ہے لیکن یہاں پر ایک اور علّت پیدا ہو گئی۔ کہ ایک آزاد عورت کے لئے یہ بات عرف میں اور عادت میں موجب عار ہے کہ وہ ایک غلام کے ماتحت رہے۔ اسی وجہ سے نبی اکرم ﷺ نے بریرہ کو یہ اجازت دی کہ تم چاہو تو شوہر کے ساتھ رہ سکتی ہو اور چاہو تو جدا ہو سکتی ہو۔ اب اگر ایک عورت کا خاوند آزاد ہے اس کے آزاد ہونے سے پہلے، اب خاوند کی آزادی کے بعد یہ عورت آزاد ہوتی ہے تو ہم اُس عورت کو یہ حق اور اختیار نہیں دے سکتے کیونکہ شوہر کا حق تو اس پر پہلے سے تین طلاقوں کا تھا۔ اب یہ عار بھی اس کے لئے نہیں ہے کہ میں ایک غلام کے ماتحت نہیں رہ سکتی، اس لئے کہ اس کا شوہر تو پہلے ہی سے آزاد ہے۔ اب یہ بھی آزاد ہو گئی، تو آزاد عورت آزاد مرد کے

Marfat.com

ماتحت تو رہ سکتی ہے اس میں شرم اور عار کی کوئی بات نہیں ہے۔

یہ وہ طریقے اور وجوہ ہیں، جن کی بناپر ایک روایت کو دوسری روایت پر ترجیح دی جاسکتی ہے۔

حنفیہ اسی طرح یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ہمارے سامنے دوروایتیں آتی ہیں۔ایک حدیث ایسی ہے کہ وہ ایک قاعدہ کلیہ کو ثابت کرتی ہے اور دوسری ایسی ہے کہ وہ ایک خاص حالت واقعہ اور ایک خاص صورتِ واقعہ کی طرف اشارہ کرتی ہے، تو ہم اس حدیث کو ترجیح دیں گے، جس سے ایک قانون اور قاعدہ کلیہ کا اثبات ہوتا ہو اور وہ حدیث جو کسی خاص صورتِ واقعہ کی نشاندہی کرتی ہو اس حدیث کو ہم مرجوح قرار دیں گے۔

مثلاً یہ مسئلہ کہ ایک شخص اگر دارالحرب میں ہے۔ وہ دارالحرب سے نکل کر دارالاسلام میں آیا اور اس نے اسلام قبول کرلیا۔اس کے بعد اسلامی فوجوں نے اس دارالحرب کو فتح کرلیا اور اس مسلمان کے جو اہل وعیال دارالحرب میں ہیں۔کیا ان کو غلام بنایا جائے گا یا وہ اس بنا پر آزاد ہوں گے کہ وہ ایک مسلمان کے اہل وعیال ہیں؟

امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسلمان کے اہل وعیال کو غلام نہیں بنایا جائے گا۔ ان کو مال غنیمت میں شمار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ان کا تعلق ایک مسلمان سے ہے اور وہ مسلمان ہی کے اہل وعیال ہیں۔ان کا استدلال یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے مکہ معظمہ کو فتح کرنے کے بعد اُن مسلمانوں کے اہل وعیال کو غلام نہیں بنایا، جو لوگ اس سے پہلے مدینہ منورہ میں آچکے تھے اور اسلام قبول کر چکے تھے۔ان کے اہل وعیال اور بال بچے وغیرہ جو مکہ معظمہ میں موجود تھے ان کو آنحضرت ﷺ نے مالِ غنیمت میں شامل نہیں کیا، ان کو لونڈی اور غلام نہیں بنایا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ان کو غلام بنایا جائے گا۔ مکہ معظمہ میں نبی اکرم ﷺ کا جو طرزِ عمل ہے اس طرزِ عمل کے ذریعہ سے آپ استدلال نہیں کرسکتے۔ اس لئے کہ مکہ معظمہ میں نبی اکرم ﷺ کا طرزِ عمل ایک خاص واقعہ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔اور اس سے ایک عمومی قانون نہیں بنتا لیکن اس کے علاوہ جو طرزِ عمل نبی اکرم ﷺ نے غزوۂ خیبر میں، غزوۂ بنی المصطلق میں، اور اس قسم کے اور بہت سے غزوات میں اختیار کیا ہے وہ نبی اکرم ﷺ کا عام معمول ہے اس سے

Marfat.com

قانون بنتا ہے۔اوراس کے استدلال میں وہ (ابو یوسفؒ) کہتے ہیں کہ دیکھئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تو مکہ معظّمہ میں ان لوگوں کے بال بچوں وران لوگوں کے مال و دولت کو بھی مالِ غنیمت نہیں قرار دیا جو مشرک تھے۔ حالانکہ خود امام اوزاعیؒ یہ تسلیم کرتے ہیں اور تمام مسلمانوں کے نزدیک یہ بات مسلمہ حقیقت کی حیثیت رکھتی ہے کہ دارالحرب میں جو مشرک باشندے ہیں، ان کے اہل و عیال کو غلام بنایا جا سکتا ہے۔ان کے مال و دولت کو غنیمت قرار دیا جائے گا۔لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین مکہ کے اہل وعیال کو بھی غلام نہیں بنایا، بلکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو عام معافی دے دی۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مکہ معظّمہ کے باشندوں کے متعلق) ایک خصوصی واقعہ کی طرف اشارہ کرتی ہے۔اس سے ایک عام قانون نہیں بنتا۔لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جو عام طرزِ عمل ہے یعنی باقی غزوات میں جو طرزِ عمل ہے،اس سے ایک عام قانون بنتا ہے۔

اس سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اگر دو حدیثیں ہمارے سامنے ہوں، ایک حدیث سے ایک عام قانون نکلتا ہو، اور دوسری ایسی ہو جو ایک مخصوص واقعہ کی طرف اشارہ کرتی ہو۔تو ہم اس حدیث پر عمل کریں گے جس سے ایک عام اصول، عام قاعدہ نکلتا ہے اور دوسری حدیث کو ہم خصوصیت پر محمول کریں گے۔اور خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے کہ ''کوئی شخص میرے اس طرزِ عمل کو دیکھ کر یہ نہ کہے کہ جس طریقہ سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ معظّمہ میں لڑائی کی ہے، اور فاتحانہ طور پر مکہ معظّمہ میں داخل ہوئے ہیں۔اور کچھ لوگ قتل بھی ہوئے ہیں۔تو میرے اس طریقہ سے اب ہر شخص یہ کہے کہ مجھے بھی حق ہے کہ میں بھی اسی طریقہ سے مکہ معظّمہ میں لڑائی کروں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکہ معظّمہ کی حرمت اس دن سے قائم ہے جس دن سے اللہ تعالیٰ نے اس شہر کو آباد کیا ہے اور قیامت تک اس کی حرمت قائم رہے گی۔اور مجھ سے پہلے اور میرے بعد کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مکہ معظّمہ کے حرم کی بے حرمتی کرے۔اور میرے لئے ایک ضرورت کے ماتحت اللہ تعالیٰ نے مکہ معظّمہ کے حرم میں فاتحانہ طور پر داخل ہو کر وہاں چند لوگوں کو قتل کرنے کی خصوصی اجازت دی ہے۔'' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس روایت کی حیثیت کیا ہے؟

اگر دو روایتیں ایسی ہمارے سامنے آتی ہیں کہ ان میں سے کسی بھی وجہ کی بنا پر ایک

Marfat.com

حدیث کو ہم دوسری پر ترجیح نہیں دے سکتے۔ تطبیق کا دروازہ بھی بند ہے اور تاریخی طور پر ہم یہ معلوم نہیں کر سکتے کہ کس حدیث کا تعلق پہلے زمانہ سے ہے اور کس کا دوسرے زمانہ سے ہے؟ تو پھر ہم صحابہ کرامؓ کے اقوال کو دیکھیں گے، ہم قیاس کو دیکھیں گے۔ اقوال صحابہؓ اور قیاس کے ذریعہ سے جس حدیث کو ترجیح دی جا سکتی ہو اس کو ہم ترجیح دیں گے، اس کو ہم قبول کریں گے ور دوسری حدیث کو اس کے مقابلے میں چھوڑ دیں گے۔ یہ وہ طریقہ ہے جس سے حنفیہؒ کام لیتے ہیں۔

شافعیہؒ اور حنابلہؒ کہتے ہیں کہ جب ہمارے سامنے مختلف روایات آتی ہیں اور ان میں بظاہر باہمی اختلاف اور تضاد نظر آتا ہے تو سب سے پہلے ترجیح کا طریقہ اختیار کریں گے۔ یعنی ہم دیکھیں گے کہ ان روایتوں میں سے کون سی روایت کیسی ہے جو سند کے لحاظ سے بہت زیادہ مضبوط ہے، جو سند کے لحاظ سے مستند ہے، متصل ہے، اور جس کے روایت کرنے والے زیادہ ثقہ ور قابلِ اعتماد ہیں۔ اور کون سی حدیث ایسی ہے جو سند کے لحاظ سے اس پایہ کی نہیں ہے۔ اس لحاظ سے ہم ایک حدیث کو ترجیح دیں گے اور اس کے مقابلہ میں دوسری حدیث کو ہم چھوڑ دیں گے۔

مثال کے طور پر ایک حدیث ایسی ہے کہ اس کے روایت کرنے والے صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے راوی ہیں۔ یعنی وہ راوی اس کی روایت کرنے والے ہیں جن سے امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے اپنی کتابوں میں روایتیں لی ہیں۔ اور ایک دوسری روایت ہمارے سامنے ایسی آتی ہے جس کے روایت کرنے والے ترمذی اور ابوداؤد جیسے محدثینؒ کے روایت کرنے والے ہیں کہ انہوں نے اس حد تک سختی اور احتیاط نہیں برتی جس حد تک سختی اور احتیاط امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے راویوں کی جانچ پڑتال میں برتی ہے۔ اگر اس قسم کی دو حدیثیں ہمارے سامنے آتی ہیں تو پھر شافعیہؒ اور حنابلہؒ کہتے ہیں کہ اس حدیث کو ہم ترجیح دیں گے جو صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی شرائط پر پوری اترتی ہوں۔ اور ان احادیث کو ہم چھوڑ دیں گے جو ترمذی، ابوداؤد اور نسائی وغیرہ کی شرائط پر پوری اترتی ہیں۔ یہ ہماری ترجیح کا معیار ہوگا۔ اسی طرح اگر ایک حدیث ایسی ہے کہ جس میں واسطے کم ہیں اور دوسری حدیث ایسی ہے کہ جس میں واسطے زیادہ ہیں تو جس طرح امام اوزاعیؒ نے کہا ہے یہ (شافعیہ اور حنابلہ) بھی کہتے ہیں کہ ہم اس حدیث کو ترجیح دیں گے جس میں واسطے کم ہیں۔ اور اس حدیث کو چھوڑ دیں گے جس میں واسطے زیادہ ہیں۔ اور اگر کچھ حدیثیں ایسی ہیں کہ وہ سند کے لحاظ سے اور روایت

Marfat.com

کے لحاظ سے ایک ہی معیار اور مرتبہ کی ہیں۔ اور ہم کسی ایک کو دوسری پر ترجیح نہیں دے سکتے تو پھر ہم نسخ پر عمل کریں گے۔ اور یہ دیکھیں گے کہ ان میں سے کون سی روایت کا تعلق کس دور سے ہے؟ تو ایک کو ہم ناسخ قرار دیں گے دوسری کو منسوخ قرار دیں گے۔

اور اگر تاریخی طور پر بھی ہمارے سامنے اس قسم کے حالات نہ ہوں، تاریخ سے بھی ہم یہ نہ معلوم کر سکتے ہوں کہ کون سی روایت کا تعلق پہلے دور سے ہے؟ اور کون سی روایت کا تعلق آخری دور سے ہے؟ تو پھر اس کے بعد ہم تطبیق کی روش کو اختیار کریں گے۔ ان میں سے کسی ایک حدیث کو ایسے مفہوم پر محمول کریں گے جو دوسری حدیث کے ساتھ مطابقت رکھتا ہوگا۔ور اگر تطبیق بھی ممکن نہ ہو، بلکہ ہر ایک روایت اپنے مفہوم میں بالکل صاف اور صریح ہو، پھر آخر میں ہم اقوال صحابہؓ اور قیاس کی طرف رجوع کریں گے۔

شافعیہؒ اور حنابلہؒ کے نزدیک احادیث کے سلسلہ میں یہ ترتیب ہے کہ پہلے ہے ترجیح، پھر ہے نسخ، پھر ہے تطبیق، اور پھر آخر میں رجوع الیٰ اقوالِ صحابہ اور قیاس ہے۔

مالکیہ اس سلسلہ میں کچھ مختلف رائے رکھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر ہمارے سامنے دو حدیثیں ایسی ہیں جو بظاہر بالکل متضاد ہیں اور باہم مختلف ہیں تو ہم رجوع کریں گے عمل اہلِ مدینہ کی طرف۔ عمل اہلِ مدینہ جس روایت کو ترجیح دے گا تو ہم بھی اسی روایت کو ترجیح دیں گے اور اس کے مقابلہ میں دوسری روایت کو چھوڑ دیں گے۔

امام مالکؒ کا خیال ہے کہ مدینہ منورہ رسول اکرم ﷺ کے دور میں دس سال تک دارالخلافہ رہا ہے۔ اور مدینہ منورہ کے باشندوں نے یعنی صحابہ کرامؓ نے حضور ﷺ کی زندگی میں خود مدینہ منورہ میں رسول اکرم ﷺ کے اقوال کو سنا ہے، آپ کے طرزِ عمل کو دیکھا ہے اور انہوں نے اپنی زندگی کی بنیاد حضور ﷺ کے اقوال اور اعمال پر رکھی ہے۔ اس کے بعد پھر اسی مدینہ منورہ کے باشندوں نے صحابہ کرامؓ کو مدینہ منورہ کے ان لوگوں میں دیکھا ہے، جو تابعیؒ ہیں کہ انہوں نے بطریقِ وراثت صحابہ کرامؓ کے اس عمل کو اپنایا ہے اور تبع تابعینؒ نے اپنایا ہے۔ تو اہلِ مدینہ کا یہ عمل حضور ﷺ کی حدیث اور سنت کی معرفت کا ایک قوی ترین ذریعہ ہے۔ اس کے مقابلہ میں ایک ایسی حدیث جس کی نسبت نبی اکرم ﷺ کی طرف ہم پہچانتے ہیں، اور معلوم کر سکتے ہیں سند کے

Marfat.com

لحاظ سے، خبر واحد کے لحاظ سے، تو یہ ذریعہ معرفت کمزور ہے۔ اور وہ ذریعہ معرفت (تعامل افعال مدینہ) زیادہ قوی ہے۔ اس بنا پر ہم (مالکیہ) اس حدیث کو ترجیح دیں گے جس کی تائید عملِ اہلِ مدینہ سے ہوتی ہے۔ اور اس حدیث کو چھوڑ دیں گے جس کی تائید عملِ اہلِ مدینہ سے نہیں ہوتی۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ امام مالکؒ حضور ﷺ کی سنت اور حدیث کے مقابلہ میں عملِ اہلِ مدینہ کو اہمیت دیتے ہیں اور عملِ اہلِ مدینہ کو خود قانون شرعی کا ماخذ اساسی تسلیم کرتے ہیں۔ بلکہ وہ خود یہ فرماتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ کے ثابت شدہ قول اور عمل کے مقابلہ میں کسی شخص کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ

" مامن احدٍ الاوھومقبول عنه او مردودعلیه الا صاحب ھذا القبر ﷺ"

"کوئی شخص ایسا نہیں ہے کہ جس کے قول میں رد و قبول کی گنجائش نہ ہو سوائے رسول اللہ ﷺ کی شخصیت کے۔" ہر شخص کے قول میں، ہر شخص کے فیصلہ میں رد و قبول کی گنجائش ہے۔ وہ (امام مالکؒ) صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ عملِ اہلِ مدینہ نبی ﷺ کی طرف کسی حدیث کی نسبت کی صحت کے لئے کافی ضمانت ہے۔ اور یہ نبی اکرم ﷺ کی سنت کی معرفت کا ایک ذریعہ ہے۔ اور نبی اکرم ﷺ کی سنت کی معرفت کا ایک ذریعہ خبر واحد بھی ہے۔ تو کس ذریعہ کو ہم کس پر ترجیح دیں؟ بہر حال امام مالکؒ بھی اس اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کی احادیث بجائے خود حجت اور سند ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ عملِ اہلِ مدینہ کے ذریعہ ہم ایک حدیث کو دوسری حدیث پر ترجیح دیتے ہیں۔ اور اگر عملِ اہلِ مدینہ کے ذریعہ سے کسی ایک حدیث کو دوسری حدیث پر ترجیح نہ ملتی ہو، بلکہ خود اہل مدینہ اپنے اقوال کے لحاظ سے مختلف ہوں۔ اہلِ مدینہ کے بڑے بڑے فقہا کا کسی چیز پر فیصلہ نہ ہوا ہو۔ تو پھر اس صورت میں مالکیہؒ کہتے ہیں کہ ہمارا طریقہ بھی وہی ہے جو شافعیہؒ اور حنابلہؒ کا ہے کہ پہلے ترجیح ہے، پھر نسخ ہے، پھر تطبیق ہے۔ اس کے بعد اقوال صحابہؓ اور قیاس کی طرف ہم رجوع کریں گے۔

راویوںؒ کے لحاظ سے اخبار کی اصولِ فقہ میں ایک دو بحثیں اور ہیں۔ ایک بحث تو یہ ہے کہ اگر روایت کرنے والا ایک ایسا صحابی ہے جو فقہ، اجتہاد اور علم کے لحاظ سے مشہور اور معروف

Marfat.com

ہے اور وہ ایک ایسی حدیث کی روایت کرے جو ہر لحاظ سے قیاس سے بالکل مخالف ہے اور کسی قیاس سے بھی اس روایت کی مطابقت نہیں ہے تو ایسی حدیث اور ایسی روایت کو ہم قیاس پر ترجیح دیں گے اور قیاس کو ایسی روایت اور حدیث کے مقابلہ میں ترک کر دیا جائے گا۔

مثال کے طور پر اگر خلفائے راشدین ہمارے سامنے کسی حدیث کی روایت کریں یا عبادالہ ہمارے سامنے کسی حدیث کی روایت کریں یعنی حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ، حضرت عبداللہ ابن عباسؓ، حضرت عبداللہ ابن عمرؓ، حضرت عبداللہ ابن عمرو بن العاصؓ یا حضرت عائشہ صدیقہؓ اس قسم کے صحابہ کرامؓ جو علم واجتہاد اور تفقہ فی الدین کے لحاظ سے کافی مشہور ہیں وہ اگر ایک ایسی حدیث کی روایت کریں جو من کل وجہٍ قیاس کے مخالف ہے تو اس حدیث کو قیاس پر ترجیح دی جائے گی اور قیاس کو اس کے مقابلے میں چھوڑ دیا جائے گا۔ لیکن اگر ایک ایسے صحابی اس حدیث کی روایت کریں جو قیاس سے من کل وجہٍ مخالف ہے جو حافظہ کے لحاظ سے تو معروف ہے، عدالت و تقویٰ کے لحاظ سے معروف ہے لیکن تفقہ اور علم واجتہاد میں اس کا پایہ بلند نہیں ہے تو اس سلسلہ میں کیا کیا جائے گا؟ اِس سلسلہ میں

حنفیہ کے جو اصولیین ہیں اُن کے دو گروہ ہیں۔ متقدمین کا جو گروہ ہے وہ شیخ ابوالحسن الکرخی کی قیادت میں کام کر رہا ہے اور اس سلسلہ میں متاخرین کے گروہ کا جو قائد ہے وہ عیسیٰ بن ابان ہے اور شیخ فخر الاسلام بزدوی ہیں۔

عیسیٰ ابن ابان اور شیخ فخر الاسلام بزدوی اور اُن کے پیچھے جو متاخرین اصولیین ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک ایسا صحابی ایک حدیث کی روایت کرے جس کا مرتبہ عدالت اور صدق کے لحاظ سے تو اونچا ہو لیکن وہ فقیہ اور مجتہد نہ ہو، اگر وہ حدیث بعض اعتبارات کے لحاظ سے قیاس کے موافق ہے اور بعض عتبارات کے لحاظ سے وہ قیاس کے مخالف ہے تو ہم اس حدیث پر عمل کریں گے اور قیاس کو ترک کر دیں گے۔

مثال کے طور پر ایک شخص اگر کسی عورت سے نکاح کرے اور نکاح کے وقت مہر کا تذکرہ نہ ہو۔ اب وہ شخص مجامعت سے پہلے فوت ہو گیا تو اس صورت میں اس شخص کے ترکہ اور میراث میں سے مہر واجب ہو گا یا نہیں۔

Marfat.com

حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ مہر واجب نہیں ہے۔ ایسی عورت کے لئے صرف میراث کافی ہے اور حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے مہر مثل ہے۔

ایک حدیث بھی اس سلسلہ میں موجود ہے اور اس حدیث کی روایت معقل بن سنان اشجعی نے کی ہے۔ اس کا واقعہ یوں ہے کہ ایک شخص آیا اور اُس نے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے پوچھا کہ ایسی عورت کے بارے میں آپ کا کیا فتویٰ ہے جس کے مہر کا تذکرہ نہ کیا گیا ہو اور شوہر اس کے ساتھ مجامعت سے پہلے مرجائے۔ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ مجھے تو کوئی ایسی حدیث یاد نہیں ہے کہ جس سے اس مسئلہ پر روشنی پڑتی ہو۔ آپ مجھے ایک مہینہ تک مہلت دے دیں۔ اگر ایک مہینہ کے اندر اندر کوئی حدیث مجھے معلوم ہوگئی تو اس کے مطابق فتویٰ دے دوں گا۔ ایک مہینہ گزر گیا لیکن حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے کہا کہ ایسی کوئی حدیث میرے سامنے نہیں آئی۔ اب میں اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہوں۔ اگر اس اجتہاد میں مَیں صحیح نتیجہ پر پہنچا تو یہ اللہ تعالیٰ کے فضل اور مہربانی کا نتیجہ ہوگا اور اگر میں نے غلطی کی تو یہ غلطی ابن ام عبد یعنی عبداللہ ابن مسعود ہی سے ہوگی۔ میری رائے یہ ہے اور مَیں اس کے متعلق یہ فتویٰ دیتا ہوں کہ اس کے لئے بالکل پورا مہر مثل ہوگا۔ یعنی اس عورت کے قبیلہ کی اور عورتوں کا جو مہر ہے وہی مہر اس عورت کا ہے اور اس میں کوئی زیادتی اور کمی نہیں ہے۔

حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کا یہ اجتہاد ہے یہ ایک قیاس کے موافق ہے اور وہ قیاس یہ ہے کہ موت کو حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ مجامعت پر قیاس کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے کہ جس طرح جماع کے ذریعہ عقد نکاح مستحکم ہوتا ہے، اسی طریقہ سے موت کے ذریعہ سے بھی نکاح اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔

''وكل شئى بانتهائه يتقرر و يتاكد''

''اور ہر ایک چیز اپنی انتہا کو پہنچ جائے تو مستحکم اور موکد ہو جاتی ہے۔''

اس لئے کہ موت سے پہلے ممکن تھا کہ یہ عورت مرتد ہو جاتی اور ارتداد کی وجہ سے اس کا پورا مہر بھی ساقط ہوتا۔ لیکن موت نے اس نکاح کو بالکل آخری مرحلہ تک پہنچا دیا۔ جس نکاح کے زوال کا امکان ارتداد وغیرہ کے عوارض کی وجہ سے تھا۔ جس طرح مجامعت کی صورت میں مہر مکمل

Marfat.com

ہے مہر مثل ہے تو اس طرح موت کی صورت میں بھی مہر مثل ہے۔

اس کے بعد معقل بن سنان اشجعی کھڑے ہوئے اور کہا کہ میں یہ شہادت دیتا ہوں کہ واثق کی بیٹی بروع کا کیس بھی یہی تھا کہ اس کا شوہر مر گیا تھا اور اس کے لئے مہر کا تذکرہ نہیں ہوا تھا تو نبی اکرم ﷺ نے اسی مہر مثل کا حکم فرمایا۔ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کو اس حدیث کے سننے سے اتنی خوشی حاصل ہوئی کہ اتنی خوشی ابن مسعودؓ کو اس سے پہلے حاصل نہیں ہوئی تھی۔ اس وجہ سے کہ ان کا فیصلہ نبی اکرم ﷺ کے فیصلہ کے ساتھ مطابق ہو گیا تھا۔

اب معقل بن سنان اشجعی ایک ایسے راوی حدیث اور ایک ایسے صحابی ہیں جو صحابہ کرام کے دور میں فقہ اور علم اور اجتہاد میں معروف نہیں ہیں۔ ایک غیر معروف آدمی ہیں۔

اب ان کی یہی روایت ہے لیکن یہ روایت ایک قیاس سے موافق ہے لیکن دوسرے قیاس سے یہی روایت مخالف بھی ہے۔ دوسرا قیاس یہ ہے کہ اس صورت مذکورہ میں شوہر نے اپنی بیوی سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا ہے۔ اب جب بیوی سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا ہے تو مناسب یہ ہے کہ شوہر پر کچھ بھی لازم نہ ہو جس طرح سے ایک شخص اس قسم کی عورت کو مجامعت سے پہلے طلاق دے دے تو ایسی صورت میں شوہر پر مہر واجب نہیں ہے۔ اس لئے کہ شوہر نے فائدہ نہیں اٹھایا ہے۔ تو موت کی صورت میں بھی فائدہ نہیں اٹھایا گیا ہے۔ ایک قیاس تو اس حدیث کے مخالف ہے اور ایک قیاس اس حدیث کے موافق ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک ایسا صحابی ایک حدیث کی روایت کرے جو عدالت اور حفظ کے لحاظ سے تو معروف ہو لیکن تفقہ اور اجتہاد کے لحاظ سے وہ بلند پایہ نہ ہو تو ہم اس کی حدیث کو قبول کریں گے، اگر وہ من کل وجہٍ قیاس کے مخالف نہ ہو۔ حضرت علیؓ نے اس سلسلہ میں کہا کہ

"ما نصعی بقول اعرابی بوال علیٰ عقبیه، لاندری اصدق ام کذب احفظ ام نسی"

"ہم ایک دیہاتی کے قول پر اعتبار نہیں کر سکتے جو اپنی ایڑیوں پر پیشاب کرنے والا ہے اور ہمیں نہیں معلوم کہ اس نے سچ کہا یا جھوٹ کہا اور اسے یہ واقعہ یاد بھی ہے یا یاد نہیں رہا۔

اس قسم کے شخص کی بات کو ہم وزن نہیں دے سکتے جیسا کہ میں نے عرض کیا ہے کہ

Marfat.com

حضرت علیؓ فرمایا کرتے تھے کہ تین قسم کے لوگ ہیں۔ جنہوں نے نبی اکرم ﷺ سے روایت کی ہیں اور نبی اکرم ﷺ کی مجالس میں وہ بیٹھا کرتے تھے۔

بعض لوگ تو ایسے تھے کہ وہ مخلص صحابی تھے اور وہ نبی اکرم ﷺ کی مجلس میں اول سے لے کر آخر تک بیٹھا کرتے تھے اور حضور ﷺ کی پوری تقریر کو سنتے تھے اور اُن کو اچھی طرح معلوم ہوتا تھا کہ نبی اکرم ﷺ کی تقریر کا اصل مرکزی مدعا کیا ہے اور نبی اکرم ﷺ نے کون سی بات کس سیاق وسباق میں فرمائی ہے۔ وہ تو نبی اکرم ﷺ کی اس حدیث کی تہہ تک پہنچ جایا کرتے تھے۔

بعض لوگ ایسے بھی تھے جو دیہاتی قسم کے لوگ ہوتے تھے۔ وہ درمیان میں آ جاتے تھے اور دس پانچ منٹ بیٹھ کر اس کے بعد وہ چل دیتے تھے۔ ان کو یہ بات معلوم نہ ہوتی تھی کہ نبی اکرم ﷺ کی تقریر کا اول حصہ کیا ہے اور آپ ﷺ کی تقریر کا آخری حصہ کیا ہے اور آپ کی تقریر کا مرکزی مدعا اور مضمون کیا ہے۔ درمیان ہی میں سے انہوں نے کچھ الفاظ سن لئے اور اس کے بعد پھر ان الفاظ سے انہوں نے بذاتِ خود ایک مفہوم اخذ کر لیا اور اس مفہوم سے انہوں نے اپنے الفاظ کے ذریعہ سے تعبیر کی صورت دے دی۔

بعض لوگ ایسے بھی تھے کہ وہ منافق قسم کے تھے اور صرف فتنہ انگیزی کے طور پر نبی اکرم ﷺ کی مجالس میں بیٹھا کرتے تھے اور نبی اکرم ﷺ کی طرف ان باتوں کی نسبت کیا کرتے تھے جو باتیں نبی اکرم ﷺ نے ارشاد نہیں فرمائی ہوتی تھیں۔ تو اسی وجہ سے حضرت علیؓ نے فرمایا کہ ''حسبها المیراث ''

ایسی عورت کے لئے میراث کافی ہے۔ اور میں یہ حکم نہیں دیتا کہ اس کے لئے مہر ہے۔ مہر اس کے لئے بالکل نہیں ہے۔ اور ایسے شخص کی روایت پر ہم اعتماد نہیں کریں گے۔

لیکن اگر ایک حدیث ایسی ہے کہ جس کی روایت ایسے صحابی نے کی ہے جو عدالت اور حفظ کے لحاظ سے تو معروف ہے لیکن علم واجتہاد کے لحاظ سے اس کا وہ پایہ نہیں ہے اور وہ ایسی حدیث ہے جو قیاس سے من کل وجہٍ مخالف ہے اور کسی طریقہ سے بھی کسی قیاس سے بھی اس کی مطابقت نہیں ہے۔ تو ایسی حدیث کے متعلق عیسیٰ بن ابان ور شیخ فخر الاسلام بزدوی وغیرہ کہتے ہیں کہ ایسی حدیث کے مقابلے میں ہم قیاس کو ترجیح دیں گے اور ایسی حدیث کو ترک کر دیا جائے

Marfat.com

گا۔ وہ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اس حدیث کو حدیثِ نبوی ﷺ مان کر ہم اس کو مرجوح قرار دیتے ہیں اور قیاس کو ترجیح دیتے ہیں بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کی مخالفت قیاس سے من کل وجہ ہے۔ اور پھر اس حدیث کی روایت کرنے والے وہ لوگ ہیں جو فقہ اور جتہاد کے لحاظ سے مشہور نہیں ہیں۔ اس سے ہمیں یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاید اس حدیث کی نسبت رسول اکرم ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہوگی اور راوی نے پوری طرح آپ ﷺ کے مطلب اور مفہوم کو سمجھا نہ ہوگا۔

اس سلسلہ میں وہ ایک استدلال یہ بھی پیش کرتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کی احادیث کی روایت لفظ بلفظ راویوں نے نہیں کی ہے بلکہ روایت بالمعنی میں کی ہے اور یہ بات صحابہ کرام، تابعین اور تبع تابعین میں بہت مشہور ہے۔ یہاں تک کہ حضرت عبداللہ بن عباس ؓ فرماتے ہیں کہ

''اذا حدثتک بالمعنیٰ فحسبی''

''جب میں نبی اکرم ﷺ کی احادیث کی بالمعنی روایت تمہارے سامنے کروں یہ میرے لئے کافی ہے۔''

یہ بات ضروری نہیں ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی زبان سے جو الفاظ نکلے ہوں وہ الفاظ لفظ بلفظ کسی صحابی یا تابعی کو معلوم ہوں اور لفظ بلفظ اسی حدیث کی روایت کرے۔ بلکہ عام طور پر ہوتا یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی احادیث کا جو مفہوم ہے وہ مفہوم لوگ اخذ کرتے تھے اور اسی منشا کو اور اسی مفہوم کو اسی مدعا کو اپنے الفاظ کے ذریعہ ان کی روایت کیا کرتے تھے۔

تو یہ لوگ کہتے ہیں کہ ایسا شخص اگر وہ نبی اکرم ﷺ کی حدیث کو سنتا ہے اور وہ تفقہ اور اجتہاد کے لحاظ سے بلند مرتبہ نہیں رکھتا۔ نبی ﷺ کے الفاظ تو ایسے ہوتے تھے کہ وہ جوامع الکلم کی حیثیت رکھتے تھے۔ حضور ﷺ کے ایک ایک جملہ میں معانی اور مفہومات کا بڑا سمندر ہوتا تھا۔ تو ایسے لوگ جو تفقہ اور اجتہاد کے لحاظ سے معروف نہ تھے، ہوسکتا ہے کہ انہوں نے ایک ایسا مفہوم اس حدیث سے اخذ کیا ہو کہ وہ اس حدیث کا اصل اور کامل مفہوم نہ ہو بلکہ ایک ادھورا ناقص قسم کا مفہوم ہو اور اس سے انہوں نے اپنے الفاظ کے ذریعے تعبیر کی ہو۔ تو اِس شبہ کی بنا پر ہوسکتا ہے کہ اس حدیث کی نسبت رسول اکرم ﷺ کی طرف صحیح نہ ہو۔ اس وجہ سے ہم ایسے معاملات میں قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں۔

Marfat.com

اور یہ مسلک جو عیسیٰ ابن ابان اور شیخ فخر الاسلام بزدوی وغیرہ نے اختیار کیا ہے، اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ یا امام ابو یوسفؒ یا امام محمدؒ سے کوئی روایت نہیں ہے کہ انہوں نے یہ تصریح کی ہو کہ اس طرح کی کوئی حدیث اگر آجائے اور وہ قیاس سے من کل وجہ مخالف ہو تو تم قیاس کو ترجیح دو اور اس قسم کی حدیث کو چھوڑ دو بلکہ انہوں نے اس اصول کا بھی بعض فقہی جزئیات سے استنباط کیا ہے۔

مثال کے طور پر وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے تین چار دن تک بکری، بھینس یا گائے سے دودھ نہیں نکالا، یہاں تک کہ اس بکری یا بھینس یا گائے کے تھنوں میں بڑی مقدار میں دودھ جمع ہو گیا۔ اس کے بعد اسی شخص نے اس گائے یا بھینس یا بکری کو منڈی میں لے جا کر فروخت کر دیا۔ خریدار نے یہ محسوس کیا کہ یہ تو بڑی اچھی بکری ہے، اس کے تھن دودھ سے بھرے ہوئے ہیں، بہت زیادہ دودھ دیتی ہے اور کہا کہ میں ابھی ابھی تمہارے سامنے دوہتا ہوں تمہیں معلوم ہو گا کہ اس میں کس قدر دودھ ہے لیکن اس کے بعد ایک دو دن جب گزر جاتے ہیں تو اس قدر دودھ تو اس میں نہیں ہوتا۔ تو اس کے متعلق کیا حکم ہے؟ حدیث یہ ہے کہ حضرت ابوھریرہؓ سے روایت ہے کہ

"لا تحبسوا الابل والغنم"

تم اونٹوں کو اور بھیڑ بکریوں کے اس طرح ان کے تھنوں میں دودھ کو محبوس نہ کیا کرو۔

"فمن ابتاعها فهو بخير امنظرين"

پس وہ شخص جو اس قسم کی بھیڑ بکریوں یا گائے بھینس کو خریدے تو اس کے لئے اختیار ہے۔

"ان شاء امسكها"

اگر وہ چاہے تو اس قسم کی بھیڑ بکری یا گائے بھینس کو اپنے پاس رکھ لے۔

"وان شاء ردها و صاعاً من تمر"

"اگر وہ چاہے تو اس بھیڑ بکری کو اپنے مالک کی طرف واپس کرے اور کھجور کا ایک پیمانہ بھی دے دے۔"

Marfat.com

فقہائے حنفیہ نے اس حدیث کو قبول نہیں کیا ہے۔ تو اب عیسیٰ ابن ابان اور شیخ فخر الاسلام بزدوی وغیرہ کہتے ہیں کہ اسی لئے قبول نہیں کیا ہے کہ اس حدیث کے روایت کرنے والے حضرت ابوھریرہؓ ہیں اور ابوھریرہؓ تفقہ اور اجتہاد کے لحاظ سے بلند مقام نہیں رکھتے، اگر چہ یادداشت اُن کی بڑی مضبوط تھی، عادل آدمی تھے، لیکن تفقہ اور اجتہاد میں ان کا کوئی بلند مرتبہ نہیں ہے اور اُن کی یہ حدیث قیاس سے من کل وجہٍ مخالف ہے۔

اس لئے کہ سوال یہ ہے کہ جب اس شخص نے اس بھیڑ بکری کو خریدا اور دودھ حاصل کر لیا تو آخر کیوں وہ ایک پیمانہ کھجور اسے واپس کرے۔ اگر ہم مان لیں کہ اس دودھ سے اُس نے فائدہ اٹھایا ہے تو دودھ کے بدلہ وہ ضرور کچھ دے دے تو پھر تو چاہیئے کہ دودھ کے بدلے دودھ دے۔ اگر دودھ اس کے پاس نہیں ہے تو مناسب یہ ہے کہ قیمت دے۔ آخر کھجور کی دودھ کے ساتھ کیا نسبت ہے۔ کھجور تو دودھ کا نہ مثل صوری ہے نہ مثل معنوی۔ اور پھر یہ ہے کہ اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ کھجور دے دے تو پھر کھجور کے سلسلہ میں یہ ہے کہ اگر دودھ تھوڑا لیا ہے تو تھوڑا کھجور دینا چاہیئے۔ زیادہ لیا ہے تو زیادہ دینا چاہیئے۔ اب یہ خواہ مخواہ کے لئے کیوں لازم ہے کہ ایک پیمانہ کھجور دے دے یعنی ''صاعاً من تمرٍ''۔

عیسیٰ ابن ابان اور شیخ فخر الاسلام بزدوی وغیرہ کہتے ہیں کہ چونکہ اس حدیث کو روایت کرنے والے حضرت ابوھریرہ ہیں اور یہ حدیث ایسی حدیث ہے جو من کل وجہ قیاس سے متصادم ہے تو اس وجہ سے اس حدیث کو حنفیہ نے قبول نہیں کیا ہے۔ اس سے انہوں نے یہ استنباط کیا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی ایسی حدیث کو قبول نہیں کیا جائے گا جو من کلِ وجہٍ قیاس سے مخالف ہو جس کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ جیسے صحابی ہوں۔ اس جزئیہ سے انہوں نے استنباط کیا ہے۔

اور اس سلسلہ میں شیخ فخر الاسلام بزدوی اور عیسیٰ ابن ابان وغیرہ کے دلائل کچھ اور بھی ہیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک دن حضرت ابو ہریرہؓ نے یہ روایت کی کہ

''من حمل جنازۃً فلیتوضاء''

جو شخص جنازہ لے کر جائے تو وہ وضو کرے۔

Marfat.com

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ

''یا ابا ھریرۃ ا یلزمنا الوضوء من حمل عیدان یا بسۃ''

جب ہم خشک لکڑیاں لے جائیں۔اس کے لئے ایک چارپائی ہوتی ہے، چارپائی میں خشک لکڑیاں ہیں تو ایک میت کے لے جانے پر یالاش کے لے جانے پر اوران لکڑیوں کے لے جانے پر ہمارے اوپر وضو کیسے لازم آئے گا؟

تو وہ یہ کہتے ہیں کہ یہاں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے پاس کوئی حدیث نہیں تھی۔اگر اُن کے پاس کوئی حدیث ہوتی تو حدیث کی بناء پر اس کا جواب دیتے کہ ابوہریرہ!تم یہ حدیث کیا بیان کرتے ہو جبکہ ہمارے پاس تو یہ حدیث موجود ہے۔معلوم یہ ہوتا ہے کہ انہوں نے قیاس ہی کی بناء پر حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت کو قبول نہیں کیا۔اور حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کا منشا یہ تھا کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وضو تو خروج نجاست سے لازم ہوتا ہے،یعنی جب ہمارے بدن سے کوئی نجاست خارج ہوجائے۔اب ہمارے بدن سے جب کوئی چیز خارج نہیں ہوئی تو صرف خالی خولی لکڑیوں کی بنا پر ہمارے اوپر وضو کیسے لازم آئے گا۔

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ایک دن حضرت ابوھریرہؓ نے یہ روایت کی کہ

''الوضوء مما مست النار''

وضو لازم ہے اس چیز سے جو آگ سے پک جائے۔یعنی جو چیز آگ سے گرم ہوجائے اور آپ اس سے وضو کرلیں تو اس کی وجہ سے دوبارہ وضو لازم ہے۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ

'' ارایت لو توضأت بماء سخین اکنت تتوضاء منه''

آپ مجھے اطلاع دے دیں کہ گرم پانی سے اگر آپ وضو کریں تو کیا اس وضو کے بعد پھر آپ وضو کریں گے۔اس لئے کہ وہ گرم پانی بھی تو ایسا ہے کہ اس کو بھی آگ پہنچی ہوئی ہے۔

اگر یہاں حضرت عمرؓ کے پاس کوئی حدیث موجود ہوتی تو اس حدیث کا حوالہ ضرور دیتے۔معلوم یہ ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنی رائے سے اور اپنے قیاس سے اس حدیث کو چھوڑ دیا۔اس لئے کہ اس حدیث کے روایت کرنے والے حضرت ابوہریرہؓ ہیں۔تو یہ ان کے دلائل

Marfat.com

ہیں۔لیکن ان کے مقابلہ میں شیخ ابوالحسن الکرخیؒ یہ فرماتے ہیں کہ ہمارے جو اصحاب ہیں یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ، ان کی طرف سے اس قسم کی کسی تفریق کی روایت نہیں ہے کہ انہوں نے یہ کہا ہو کہ اگر خلفائے راشدین سے ہمارے پاس ایک روایت آجائے اور وہ قیاس کے مخالف ہو تو اس روایت کو تو ہم قبول کریں گے لیکن حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت انسؓ وغیرہ کی روایت کو قبول نہیں کریں گے۔اس قسم کی تفریق کی کوئی روایت ان کی طرف سے نہیں ہے۔

یہ صرف عیسیٰ ابن ابان وغیرہ کی اپنی ایجاد ہے اور ہمارے مشائخ حنفیہ کی طرف اس قسم کے اصول اور اس قسم کے قاعدے کی نسبت بالکل ہی غلط ہے۔وہ (ابوالحسن کرخیؒ) فرماتے ہیں کہ جہاں تک حدیث کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں حنفیہ نے اس حدیث کو اگر چھوڑ دیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث قرآن مجید ہی کے خلاف ہے۔اس لئے کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْكُمْ''(البقرہ۔۱۹۴)

پس وہ شخص جو تم پر زیادتی کرے تو تم اس زیادتی کا جواب دو اس کی زیادتی کی طرح۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس شخص (بکری سے دودھ حاصل کرنے والے) نے اگر اُسے دھوکا دیا ہے اور کچھ دودھ حاصل کرلیا ہے تو اب دودھ کے بدلہ میں مناسب یہ ہے کہ اس کا مثل لازم ہو۔دودھ کا مثل یا تو دودھ ہوسکتا ہے یا قیمت ہوسکتی ہے۔دودھ زیادہ ہو تو زیادہ قیمت لازم ہونی چاہیئے۔کم ہو تو کم قیمت لازم ہونی چاہیئے۔اب خواہ مخواہ کے لئے ایک پیمانہ کھجور کا یہ کسی طریقہ سے بھی دودھ کا مثل نہیں ہے۔

اس حدیث کو حنفیہ نے قیاس کی مخالفت کی وجہ سے نہیں چھوڑا ہے بلکہ قرآن مجید کے خلاف ہونے کی بنا پر چھوڑا ہے۔یہ قرآن مجید ہی کے خلاف ہے اور ساتھ ساتھ فقہائے حنفیہ میں سے بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ اس حدیث کو ہم نے چھوڑا نہیں ہے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا تعلق فتوے سے نہیں ہے اور قضا سے نہیں ہے بلکہ اس حدیث کا تعلق تقویٰ اور دیانت سے ہے۔یعنی اس کے لئے مناسب ہے کہ وہ دیانتاً فی مابینه و بین الله اس فروخت کرنے والے کی تلافی کرنے کے لئے کھجور کا ایک پیمانہ دے دے۔تاکہ اسے یہ معلوم ہو جائے کہ میں نے کس

Marfat.com

حد تک اس کے ساتھ بیوفائی کی تھی اور میں نے غدر اور دھوکہ دہی اور فریب سے کام لیا تھا لیکن یہ کتنا اچھا گاہک ہے، کتنا اچھا خریدار ہے کہ اس نے اس دودھ کے استعمال کے بدلہ میں بھی کھجور کا ایک پیمانہ مجھے واپس کر دیا۔ گویا اس کا تعلق ایک قسم کے محاسن اخلاق سے ہے۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ یہ بہتر ہے کہ خریدار اس بائع کے سامنے اپنے اخلاق کا یہ نمونہ پیش کرے تاکہ آئندہ کے لئے وہ فروخت کرنے والا کسی اور شخص کو دھوکہ نہ دے اور وہ (دھوکا) یہ خیال کرے کہ اس قسم کے اخلاق کے نمونے پیش کرنا چاہئیں۔

حضرت ابو ہریرہؓ کا جہاں تک تعلق ہے تو شیخ ابوالحسن الکرخی فرماتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ حضرت ابو ہریرہؓ فقہائے صحابہ میں سے نہیں تھے بلکہ حضرت ابو ہریرہؓ خود خلفائے راشدین کے زمانہ میں فتوے دیا کرتے تھے۔ ان کے پاس لوگ آیا کرتے تھے اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ خلفائے راشدین کے دور میں وہی لوگ فتوے دے سکتے تھے جو فقہ اور اجتہاد میں بلند مقام رکھتے ہوں۔ تو یہ بات بھی قابلِ تسلیم نہیں ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ تفقہ اور اجتہاد میں بلند مقام نہیں رکھتے۔

اس کے ساتھ ساتھ شیخ ابوالحسن الکرخیؒ فرماتے ہیں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے ایک روایت کی ہے اور وہ روایت یہ ہے کہ ایک شخص نے بھول کر رمضان شریف کے مہینہ میں کچھ کھایا پیا۔ نبی ﷺ کو جب اس کی اطلاع ہوئی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ

''اقم صومک فانما اطعمک اللہ و سقاک''

''اپنے روزہ کو تم مکمل کرو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے کھانا کھلایا ہے اور اللہ تعالیٰ نے تجھے پانی پلایا ہے۔''

یہ روایت بھی حضرت ابو ہریرہؓ نے کی ہے اور امام ابو حنیفہؒ نے اسی روایت کو قبول کیا ہے اور اسی روایت کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا ہے ورنہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس شخص کا روزہ ٹوٹ جاتا۔ اس لئے کہ روزے میں کھانا اور پینا روزہ کی حالت کے ساتھ منافی ہے۔ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس شخص کا روزہ ٹوٹ جاتا۔ لیکن اسی حدیث کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اُس شخص کا روزہ نہیں ٹوٹتا جس نے بھول کر رمضان شریف کے دن میں کچھ کھایا پیا۔

Marfat.com

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ

''لولا الروایة لقلت بالقیاس''

''اگر یہ حدیث نہ ہوتی اور یہ حضرت ابوھریرہؓ کی روایت نہ ہوتی تو میں قیاس کے ذریعہ سے فیصلہ کرتا کہ جو شخص بھول کر رمضان شریف کے مہینہ میں کچھ کھائے پیئے اس کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے لیکن اسی روایت کی بنا پر اب میں یہ فتویٰ نہیں دیتا۔''

یہی ابوہریرہؓ ہیں اور اسی نے روائت کی ہے اور حضرت امام ابوحنفیہؒ نے اسی کو قبول کیا ہے اور اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا ہے۔

جہاں تک ان دلائل کا تعلق ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے حضرت ابوہریرہؓ کے جواب میں فرمایا کہ

''ا یلزمنا الوضوء من حمل عیدان یا بسةٍ''؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات شریعت میں بالکل مسلمہ حقیقت کی حیثیت رکھتی ہے اور خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی احادیث موجود ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے اور قرآن وحدیث کے مجموعی مطالعہ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وضو ٹوٹتا ہے ان چیزوں سے جو انسان کے بدن سے خارج ہوتی ہیں۔ اب لکڑیوں کے لے جانے یا لے آنے میں تو ایسی بات نہیں ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کا منشا یہ تھا کہ اس حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جنازہ کے ساتھ جانے سے ہمارا وضو ٹوٹ جاتا ہے بلکہ اس حدیث کا منشا یہ ہے کہ جو شخص جنازے کے ساتھ جانے کا ارادہ رکھتا ہو وہ پہلے ہی وضو کرے۔ اس لئے کہ جنازہ کے رکھنے کے بعد پھر عام طور پر ایسا انتظام نہیں ہوتا کہ فوری طور پر وضو کیا جائے کیونکہ ادھر نماز جنازہ تیار ہوتی ہے۔ اگر پہلے ہی سے تیار ہو کر وضو کر کے جنازہ کے ساتھ نہ جائے اور اس کے بعد پھر اسے وضو کرنے کی ضرورت پیش آئے تو وہ جنازہ پڑھنے سے رہ جائے گا۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا یہ ہے کہ

''من اراد حمل جنازةً فلیتوضأ''

جو شخص جنازہ کے لئے جانے کا ارادہ کرے وہ وضو کرے۔ ابن عباسؓ کا منشا یہ تھا۔

Marfat.com

حضرت عمرؓ کا منشا یہ تھا کہ یہ جو آپ بیان کرتے ہیں کہ

"الوضوء مما مست النار"

تو اس وضو سے مراد یہ وضو نہیں ہے جو وضو شرعی ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ آگ سے ایک چیز اگر پکی ہوئی ہو۔ اس کے استعمال کے بعد اور کھانے کے بعد ایک شخص کے لئے مناسب ہے کہ وہ کلی کر لے اور ہاتھ دھو لے۔ چنانچہ اسی قسم کی روایات مشکوٰۃ شریف اور احادیث کی دیگر کتابوں میں موجود ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بھنا ہوا گوشت لایا گیا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ کھایا اور اس کے بعد پھر اٹھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ دھوئے اور کلی کی۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

"هذا الوضوء مما مست النار"

"وہ چیز جو آگ سے پکائی جائے اس کا وضو یہی ہے۔" یعنی وضو سے مراد وضوئے لغوی ہے وضو شرعی نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک حدیث کی روایت اگر ایک صحابی کردے چاہے وہ صدق اور روایت کے لحاظ سے مشہور ہو چاہے وہ تفقہ اور اجتہاد کے لحاظ سے معروف ہو تو ابوالحسن الکرخیؒ کہتے ہیں کہ وہ حدیث مطلقاً قیاس پر مقدم ہے۔ چاہے وہ قیاس سے من کل وجہ موافق ہو یا قیاس سے من کل وجہ مخالف ہو یا نہ من کل وجہ مخالف ہو اور نہ ہی من کل وجہ موافق ہو۔ تو حدیث کو ہم مطلقاً قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔ اور صحیح بات یہی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حدیث کا مقام قیاس سے مقدم ہے۔

صاحب نورالانوار نے پتہ نہیں کس طریقہ سے یہ حوالہ دیا ہے کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ امام مالکؒ کے نزدیک قیاس کا مرتبہ خبر واحد پر مقدم ہے حالانکہ بالکل سراسر یہ بات غلط ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک خبر واحد مطلقاً قیاس پر مقدم ہے۔ یہاں تک کہ وہ تو فرماتے ہیں کہ

"مامن احد الا هو مقبول منه او مردود عليه الا صاحب هذا القبر صلی اللہ علیہ وسلم"

"کوئی شخص نہیں ہے مگر حالت یہ ہے کہ اس کے قول میں رد و قبول کی گنجائش ہے لیکن

Marfat.com

یہ صاحبِ قبر (اس کی طرف اشارہ کر کے) کہ نبی اکرم ﷺ کی ذات ہی ایک ایسی ذات ہے کہ جس کے قول میں ردو قبول کی گنجائش نہیں ہے۔"

امام مالکؒ کے اس واضح قول کے ہوتے ہوئے ہم نہیں سمجھتے کہ صاحب نور الانوار نے کہاں سے یہ لیا ہے کہ انہوں نے امام مالکؒ کی طرف یہ نسبت کی ہے۔ یہ نسبت امام مالکؒ کی طرف صحیح نہیں ہے۔

اگر ایک حدیث ایسی ہے کہ وہ سلف کے زمانہ میں یعنی صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں روایت کی گئی ہے لیکن عام طور پر صحابہ کرامؓ نے اس روایت کو قبول نہیں کیا ہے بلکہ عام طور پر انہوں نے نبی اکرم ﷺ کی طرف اس روایت کی صحت تسلیم نہیں کی ہے۔ تو حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسی حدیث کو ہم قبول نہیں کریں گے اگرچہ بہت زیادہ قوی اور مستند ذرائع سے وہ حدیث ہمارے پاس کیوں نہ پہنچی ہو۔ جبکہ خود صحابہ کرامؓ نے اس حدیث کی صحت نبی اکرم ﷺ کی طرف تسلیم نہیں کی ہے۔

مثال کے طور پر ہمارے سامنے ایک اور مسئلہ آتا ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت جو مطلقہ ہے طلاق بائن کے ساتھ یا تین طلاق اُسے دیئے گئے تو ایسی مطلقہ بائنہ یا مطلقہ مغلظہ کے لئے نفقہ ہے یا نہیں ہے۔ اور ایسے مطلقہ کے لئے سکنیٰ بھی ہے یا نہیں ہے۔ یعنی اس کے لئے حق سکونت ہے عدت میں یا نہیں ہے؟ اور اسی طریقہ سے اسی مطلقہ کے لئے نفقہ کا حق ہے یا نہیں؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ ایسی مطلقہ کے لئے نفقہ نہیں ہے۔ اور سکنیٰ بھی نہیں ہے۔

"الا ان تکون حاملا"

ہاں اگر وہ حاملہ ہے تو پھر اس کے لئے سکنیٰ ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مطلقا مطلقہ کے لئے حالتِ عدت میں حق سکونت بھی ہے اور نفقہ بھی ہے۔

شافعیہ کا استدلال یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیس ایک عورت ہے۔ نبی اکرم ﷺ کے دور میں اس کو تین طلاق دی گئیں یعنی وہ مطلقہ مغلظہ بن گئی۔ وہ کہتی ہیں کہ مجھے میرے شوہر نے تین طلاقیں دیں اور میں نے اپنا معاملہ نبی اکرم ﷺ کے سامنے رکھا اور حضور ﷺ نے میرے لئے نہ تو نفقہ کا حکم دیا اور نہ میرے لئے حق سکونت کا حکم دیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ

Marfat.com

''مطلقہ بائنہ یا مطلقہ مغلظہ کے لئے اپنے شوہر کے ذمہ نہ تو حق سکونت ہے اور نہ نفقہ ہے۔ وہ یہ کہتی ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلے مجھے کہا کہ تم ام شریک کے ہاں عدت گزارو۔ام شریک ایک صحابیہ تھیں۔اس کے بعد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ام شریک کے پاس میرے صحابہ بہت آتے جاتے ہیں وہ بوڑھی عورت ہے۔تم عبداللہ ابن ام مکتوم کے گھر جاؤ عدت گزارو، وہ ایک نابینا آدمی ہے۔لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لئے نہ تو یہ فیصلہ کیا کہ تمہارا کچھ نفقہ شوہر پر واجب ہوتا ہے اور نہ میرے لئے حق سکونت کا فیصلہ کیا۔

اب فاطمہ بنت قیس کا یہ کلام خود صحابہ کرامؓ کے دور میں ظاہر ہوا لیکن متعدد صحابہ کرامؓ نے فاطمہ بنت قیس کی اس روایت پر تنقید کی اور اس روایت کی نسبت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف انہوں نے تسلیم نہیں کی۔

مثلاً حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ

''نحن لا نترک کتاب ربنا و سنة رسولنا بقول امراةٍ لا ندری اصدقت ام کذبت احفظت ام نسیت''

''ہم اللہ تعالیٰ کی کتاب اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کو ایک ایسی عورت کے بیان پر نہیں چھوڑ سکتے جب کہ ہمیں یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ عورت سچ کہتی ہے یا جھوٹ کہتی ہے اور اس نے اس واقعہ کو یاد رکھا ہے یا بھول گئی ہے۔'' پھر حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے اور یہ فرمایا کرتے تھے کہ مطلقات کے لئے نفقہ بھی ہے اور حق سکونت بھی ہے۔

اسی طرح حضرت عائشہ صدیقہ فرماتی ہیں کہ

'' الا تتقی اللہ فاطمة بنت قیس؟''

کیا فاطمہ بنت قیس خدا سے نہیں ڈرتی کہ وہ یہ کہتی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لئے نفقہ مقرر نہیں کیا اور میرے لئے حق سکونت مقرر نہیں کیا۔ پھر حضرت عائشہؓ اس کی تفصیل بیان کرتی ہیں۔ وہ فرماتی ہیں کہ اصل بات یہ ہے کہ اس کے خاوند کا جو وکیل تھا، اس وکیل نے جو نفقہ کے طور پر بھیج دیئے کہ یہ جو عدت میں تمہارا نفقہ ہے۔ لیکن انہوں نے کہا کہ میں جو نہیں کھاتی اور انکار کر دیا۔اسی وجہ سے وہ نفقہ نہیں لیتی تھیں۔ فاطمہ بنت قیس نے تو نفقہ کو قبول ہی نہیں کیا ورنہ

Marfat.com

وہ تو دیتے تھے۔ اور جہاں تک حقِ سکونت کا تعلق ہے تو نبی اکرم ﷺ نے اس بنا پر کہا کہ تم عبداللہ بن ام مکتوم کے ہاں عدت گزارو کہ یہ عورت بہت زیادہ زبان دراز تھی اور معمولی معمولی باتوں پر لڑتی جھگڑتی تھی۔ نبی اکرم ﷺ کو یہ اندیشہ ہوا کہ اگر وہ اپنے شوہر کے گھر میں عدت گزارے گی تو اپنے شوہر کے رشتہ داروں سے ان کے تعلقات اور بھی بگڑ جائیں گے۔ اس خطرہ کے پیشِ نظر نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ تم عبداللہ ابن ام مکتوم کے ہاں عدت گزارو۔

اس طرح حضرت زید بن ثابتؓ نے بھی اس کی نفی کی اور کہا کہ فاطمہ بنت قیس کی یہ روایت نبی اکرم ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔

ایسی حدیث جو صحابہ کرامؓ کے دور میں ظاہر ہو جائے اور متعدد صحابہ کرامؓ یہ کہیں کہ اس حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے تو ایسی حدیث آگے چل کر اگر بہت صحیح روایت سے بھی ہم تک پہنچ جائے تو اس حدیث کو ہم قبول نہیں کریں گے۔

اگر ایک حدیث ایسی ہے کہ وہ صحابہ کرامؓ کے دور میں بالکل ظاہر ہی نہیں ہوئی لیکن صحابہ کرامؓ کے دور کے بعد وہ حدیث ہمارے سامنے آتی ہے اور ہمیں یہ معلوم نہیں کہ صحابہ کرامؓ کے دور میں اس حدیث کا مقابلہ کس طرح ہوا؟ کیا لوگوں نے اسے قبول کیا یا لوگوں نے اسے رد کیا یا لوگوں نے اس سلسلہ میں کچھ اختلاف کیا؟ لیکن بعد میں ہمارے سامنے یہ حدیث آتی ہے۔ تو اس حدیث کے متعلق ہم دیکھیں گے کہ اگر وہ ایک ایسے معاملہ میں ہے کہ اس معاملہ پر گرفتاری عام ہے۔ عام طور پر لوگ اس سلسلہ میں مبتلا ہیں اور اس کا واقعہ کا پیش آنا عام لوگوں میں عام ہے لیکن اس سلسلہ میں وہ حدیث صحابہ کرامؓ کے دور میں ظاہر نہیں ہوئی۔ کوئی اس کی روایت نہیں کرتا۔ صحابہ کرامؓ کے دور میں اس حدیث کا چرچا نہیں ہوتا تو ہم یہ محسوس کریں گے کہ اس حدیث کی نسبت رسول اکرم ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔

اس سلسلہ میں وہ یہ مثال دیتے ہیں کہ دارقطنی نے اور خطیب بغدادی نے حضرت ابوھریرہؓ سے روایت کی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے "بسم اللہ الرحمن الرحیم" کو جہر سے پڑھا۔ جب کہ صحابہؓ کے پورے دور میں "بسم اللہ الرحمن الرحیم" کی جہر کی روایت کا کوئی چرچا نہیں ہوا، یہاں تک کہ حضرت عبداللہ بن مغفل سے ان کا صاحبزادہ پوچھتا

Marfat.com

ہے کہ آپ نے نبی اکرم ﷺ کے پیچھے دس سال تک مدینہ منورہ میں نمازیں پڑھی ہیں۔ آپ نے حضرت ابوبکرؓ کے پیچھے ان کی پوری مدت خلافت میں نمازیں پڑھی ہیں۔ آپ نے حضرت عمرؓ کے پیچھے دس سال نماز پڑھی ہے۔ حضرت عثمانؓ کے پیچھے بارہ سال نماز پڑھی ہے۔ حضرت علیؓ کے پیچھے آپ نے پانچ سال کوفہ میں نماز پڑھی ہے۔ کیا آپ نے کسی کو بھی دیکھا ہے ان پانچ حضرات میں سے کسی نے "**بسم اللہ الرحمن الرحیم**" کو جہر سے پڑھا ہو؟

تو وہ فرماتے ہیں کہ انہوں نے کہ "یا بنی محدث" "اے میرے بیٹے! یہ ایک بدعت ہے۔" میں نے کبھی بھی کسی سے نہیں سنا کہ انہوں نے "**بسم اللہ الرحمن الرحیم**" کو جہر سے پڑھا ہو۔ بلکہ اس قسم کی روایات بہت ہیں کہ

"**کان رسول اللہ و ابو بکر و عمر یبتدون القراۃ بالحمدللہ رب العلمین**"

کہ رسول اکرم ﷺ اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ قرات کو "**الحمدللہ رب العلمین**" سے شروع کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ کو جہر سے پڑھنے کی روایت کا کوئی عام چرچا نہیں تھا۔

اس کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ کا دور جب گزر گیا تو تابعین اور تبع تابعین کے دور میں یکا یک ہمارا سابقہ اس روایت سے پڑتا ہے کہ

"**کان رسول اللہ ﷺ یجھر بسم اللہ الرحمن الرحیم**"

سوال یہ ہے کہ اگر نبی اکرم ﷺ نے بسم اللہ کو جہر سے پڑھا ہوتا تو نماز باجماعت میں بسم اللہ جہر سے پڑھا ہوگا اور اس سلہ میں جب نماز باجماعت نبی اکرم ﷺ نے ادا کی ہوگی تو صرف ایک ابو ہریرہؓ تو نہ تھے جو نبی اکرم ﷺ کے پیچھے نماز پڑھنے والے تھے بلکہ حضرت ابو ہریرہؓ کے علاوہ سینکڑوں اور ہزاروں صحابہ تھے جو نبی اکرم ﷺ کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے۔ دوسری بات یہ ہے کہ مدینہ منورہ کی حیثیت ایک قصبہ کی نہیں تھی بلکہ ایک دارالخلافہ کی تھی۔ لوگ آتے جاتے تھے اور نبی اکرم ﷺ کے پیچھے نماز پڑھتے تھے۔ اگر نبی اکرم ﷺ نے نماز میں

Marfat.com

کہیں ''بسم اللہ الرحمن الرحیم'' کو جہر سے پڑھا ہوتا تو صرف ایک حضرت ابو ہریرہؓ ہی اس بسم اللہ کو نہ سنتے بلکہ سینکڑوں اور ہزاروں صحابہ کرام اس بسم اللہ کو سنتے کہ نبی اکرم ﷺ نے ''بسم اللہ الرحمن الرحیم'' کو جہر سے پڑھا ہے۔ اگر سینکڑوں اور ہزاروں صحابہ کرام ''بسم اللہ الرحمن الرحیم'' کو نہیں سنتے تو یہ بات عقل کے خلاف ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ صرف ایک ابوھریرہؓ نے تو اس کا چرچا کیا لیکن باقی صحابہؓ نے نبی اکرم ﷺ کے اس طرز عمل کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا۔ حالانکہ یہ وہ صحابہ کرام ہیں جنہوں نے نبی اکرم ﷺ کی ایک ایک حرکت اور نبی اکرم ﷺ کے ایک ایک فعل کی روایت کی ہے۔ لیکن انہوں نے اس (جہر) کی روایت نہیں کی۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔ ہاں اگر ایک ایسا حادثہ ہے اور ایک ایسا واقعہ ہے کہ جو بالکل ایک خاص وقت میں پیش آیا ہے اور عام لوگوں کے سامنے پیش نہیں آیا ہے۔ ایسے واقعہ اور حادثہ کے متعلق اگر ایک حدیث ہمارے سامنے آئے اور اس حدیث کا چرچا صحابہ کرام کے دور میں نہیں ہوا لیکن بعد کے دور میں اس حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف کی گئی ہے اور ایک صحابی نے اس کی روایت کی ہے تو ہم اس حدیث کو قبول کریں گے۔

روایت اور سماع

دوسری بحث جو اس سلسلہ میں ہے وہ روایت اور سماع کے متعلق ہے کہ کن طریقوں سے ایک روایت کرنے والا دوسروں سے روایت کرتا ہے۔

۱۔ ایک طریقہ یہ ہوتا ہے کہ جو محدث ہوتا ہے وہ حدیث بیان کرتا ہے اور جو روایت کرنے والے ہوتے ہیں شاگرد ہوتے ہیں وہ سنتے ہیں۔ اور سنتے ہی وہ اسے یاد کرتے ہیں کہ محدث نے فلاں فلاں قسم کے الفاظ کہے ہیں یا یہ کہ شاگرد اسے لکھتے ہیں۔ عام طور پر محدثین اس طریقہ میں یہ کہتے ہیں کہ ''حدثنا فلان'' کہ فلاں نے ہمیں حدیث بیان کی ہے۔ یہاں حدثنا کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے۔

Marfat.com

۲۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وہ محدث خود ہوتا ہے بیٹھا ہوا ہوتا ہے اور محدث کی روایات پہلے سے ہی لکھی ہوتی ہیں۔ شاگردوں میں سے کوئی شاگردان احادیث کو پڑھتا ہے اور وہ جو محدث ہوتا ہے وہ خاموشی سے سنتا ہے اور جہاں کوئی غلطی ہوتی ہے، محدث اُسے ٹوک دیتا ہے۔ گویا پہلے تو بیان اور تکلم کا طریقہ تھا۔ یہ سماع کا طریقہ ہے۔

ایسے موقع پر پھر وہ کہتے ہیں کہ ''اخبرنی فلان'' کہ مجھے فلاں نے خبر دی ہے۔

مثال

مثال کے طور پر امام مالکؒ کا یہی طریقہ تھا کہ انہوں نے اپنی روایات لکھ لی تھیں۔ مؤطا کتابی شکل میں موجود تھی۔ امام مالکؒ کے بہت سے شاگرد ہوتے تھے۔ کوئی شاگرد امام مالکؒ کی مؤطا کو پڑھتا تھا اور امام مالکؒ سنتے رہتے تھے اور اس طریقہ سے باقاعدہ گویا ایک قسم کی اجازت ہو جاتی تھی۔ یہ روایت کرنے کا دوسرا طریقہ تھا۔

۳۔ اور روایت کرنے کا تیسرا طریقہ یہ ہے کہ جو محدث ہوتا تھا اس کے پاس حدیث کی کتاب ہوتی تھی اور وہ دوسرے کو دیتا تھا کہ اس کتاب سے تم احادیث نقل کر لو اور میری طرف سے تمہیں اجازت ہے۔ اب اس کتاب سے تم احادیث روایت کرتے رہو۔ اس طریقے کو کہتے ہیں طریقہ مناولہ یعنی ایک شخص دوسرے شخص کو کتب دیتا ہے اور پھر کتاب کے ذریعہ سے یہ روایات ہوتی ہیں۔

قرون اولیٰ میں احادیث کی روایت کا جو طریقہ تھا وہ لکھنے کا طریقہ نہیں تھا بلکہ بالکل زبانی طور پر نقل اور روایت اور زبانی طور پر یاد کرنے کا طریقہ تھا۔ ایک شخص یاد کرتا تھا اس سے دوسرا شخص زبانی یاد کرتا تھا اور اس سے تیسرا آدمی یاد کرتا تھا۔ لکھنے کا رواج نہیں تھا۔

اس سلسلہ میں امام ابو حنیفہؒ نے بہت زیادہ تشدد کیا ہے اور سختی پر عمل کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ روایت کے قبول کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ ایک شخص نے جب حدیث سنی ہے تو اسے وہ حدیث بالکل لفظ بلفظ یاد ہو اور اس وقت تک وہ مسلسل اس کی نگہداشت کرتا رہا ہے اسے گردان کرتا رہے یہاں تک کہ دوسرے تک وہ نہ پہنچائے۔ دوسرے تک پہنچانے سے پہلے وہ حدیث اسے

Marfat.com

بالکل اسی طرح سے یاد ہو۔ لکھنے پر اعتماد نہ کرے کہ میرے پاس یہ حدیث لکھی ہوئی ہے بلکہ زبانی اسے یاد ہو۔ اس قسم کی سخت شرائط کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ کی جو مرویات ہیں وہ تعداد کے لحاظ سے نسبتاً کم ہیں لیکن اتنی کم بھی نہیں ہیں جیسے کہ ابن خلدون نے کہا کہ صرف سترہ حدیثیں امام ابوحنیفہؒ کو یاد تھیں۔ اتنی بھی نہیں بہر حال امام ابوحنیفہؒ کی مرویات اس لحاظ سے کم ہیں۔

معارضہ

اب ایک اور بحث جو شروع ہوتی ہے اور وہ معارضہ کی بحث ہے یعنی جب مختلف قسم کے دلائل متعارض ہوتے ہیں۔ معارضہ کی تعریف یہ ہے کہ

''تقابل الحجتین علی السواء بحیث لا تقدم احدھما علی الآخر''

کہ ایسی دو دلیلیں ہیں جو مرتبہ کے لحاظ سے بالکل مساوی ہیں وہ آپس میں مقابل ہو جائیں اور کسی ایک کو دوسری پر ترجیح نہ ہو۔ اور ہمیں یہ بھی معلوم نہ ہو کہ ان میں سے کون سی مقدم ہے اور کون سی مؤخر ہے۔

یعنی تاریخی طور پر ہم یہ تعین نہ کر سکتے ہوں کہ ان میں سے مقدم کون ہے اور ان میں مؤخر کون ہے۔

اسے معارضہ کہتے ہیں۔

دلائل شرعیہ میں جو معارضہ ہے وہ حقیقت نفس الامری کے لحاظ سے اور واقعہ کے لحاظ سے تو نہیں ہے۔ اس لئے ہم یہ تصور نہیں کر سکتے کہ اللہ تعالیٰ یا اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ دو متضاد ارشادات فرماتے ہوں جن کے درمیان آپس میں تضاد ہو۔ بلکہ خود قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

'' وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً'' (النساء۔۸۲)

''اگر یہ قرآن مجید اللہ تعالیٰ کے سوا کسی دوسرے کی طرف سے ہوتا تو وہ اس میں بہت زیادہ اختلاف دیکھ لیتے۔'' باہمی اختلاف و تضاد کا مشاہدہ وہ اس میں کرتے۔ اس لئے واقعہ اور

Marfat.com

نفس الامر کے لحاظ سے تو ضرور کوئی دلیل ایسی ہوگی جو مقدم ہوگی دوسری دلیل مؤخر ہوگی۔ایک کو ہم ناسخ قرار دیں گے اور دوسری کو ہم منسوخ قرار دیں گے۔ ہوسکتا ہے کہ واقعہ اور نفس الامر میں دونوں دلائل بیک وقت ہوں۔ لیکن ایک نفس الامر کے لحاظ سے مضبوط ہو اور دوسری دلیل نفس الامر کے لحاظ سے کمزور ہو لیکن ہمیں یہ تفاوت معلوم نہ ہو۔ ہوسکتا ہے کہ ان کے درمیان تطبیق کی بھی کوئی صورت ہو اور ہمیں تطبیق کے متعلق علم نہ ہو۔ لیکن معارضہ شرعی دلائل میں جو بھی آتا ہے وہ ہمارے لئے اور ہماری جانب سے آتا ہے یعنی ہمیں تاریخی طور پر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ان میں سے کون سی دلیل مقدم ہے اور کون سی دلیل مؤخر ہے۔ اور ہمیں تاریخی طور پر یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ ان میں کون سی راجح ہے اور کون سی مرجوح۔ اور ہم تطبیق نہیں دے سکتے۔ ایسی صورت میں گویا ہمارے لحاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان دو دلائل کے درمیان ایک قسم کا تعارض آ گیا۔

اس قسم کا معارضہ اگر دو آیتوں کے درمیان آئے تو پھر ہم حدیث کی طرف رجوع کریں گے۔ حدیث اور سنت کے لحاظ سے ہم دیکھیں گے کہ کون سی آیت راجح ہے تو اسی آیت کو ہم ترجیح دیں گے جس کی تائید سنت و حدیث سے ہوتی ہو۔ اور اُس آیت کو ہم چھوڑ دیں گے جس کی تائید اس حدیث سے نہیں ہوتی۔

مثال

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک آیت تو یہ آتی ہے کہ

"فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" (المزمل۔۲۰)

"پس تم پڑھو وہ کچھ جو قرآن مجید میں تمہارے لئے میسر ہو جو کچھ قرآن مجید میں تمہارے لئے آسان ہو وہ پڑھو۔"

اب اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ خطاب تمام نماز پڑھنے والوں کو ہے۔ اس پر تو اتفاق ہے کہ قرآن مجید کی یہ آیت نماز کے بارے میں واقع ہوئی ہے کہ تمام نماز پڑھنے والے قرآن مجید کی قرأت کریں چاہے وہ امام ہو، چاہے وہ منفرد ہو، چاہے وہ مقتدی ہو۔ یعنی سب کے سب قرآن مجید پڑھیں۔

دوسری آیت آتی ہے کہ

Marfat.com

"وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ" (الاعراف۔۲۰۴)

"اور جب قرآن مجید کی قرأت کی جائے تو تم قرآن مجید کو سنو اور خاموش رہو شاید کہ تمہارے اوپر رحم کردیا جائے۔"

قرآن مجید کی یہ آیت بھی نماز کے بارے میں ہے اس کا واضح مفہوم یہی ہے کہ جب امام قرأت کررہا ہو تو تمہیں امام کی قرأت سننا چاہیئے اور خاموش رہنا چاہیئے، تم قرأت مت کرو۔

اب یہ دو آیتیں ہمارے سامنے آگئیں۔ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ کون سی آیت پہلے ہے اور کون سی آیت بعد میں ہے۔ تو اس سلسلہ میں ہم حدیث کی طرف رجوع کریں گے۔ جب ہم حدیث کی طرف رجوع کرتے ہیں تو حدیث ہمارے سامنے آتی ہے کہ

"من كان له اماماً فقراءة الامام قراءته"

وہ شخص جس کے لئے امام ہو، جس نے کسی امام کی اقتداء کی ہو تو امام کی قرات اسی کی قرأت ہے۔

امام محمدؒ نے اس حدیث کو کتاب الآثار میں بیان کیا ہے۔ وہ روایت کرتے ہیں امام ابو حنیفہؒ سے، امام ابوحنیفہؒ اس کی روایت کرتے ہیں "یوسع بن ابی عائشه" سے اور "یوسع بن ابی عائشه"

اس کی روایت کرتے ہیں عبداللہ بن شداد سے اور حضرت عبداللہ بن شداد اس کی روایت کرتے ہیں حضرت جابر بن عبداللہ سے کہ

"من كان له اماماً فقراة الامام قراته"

اب اس حدیث نے

"وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ" (الاعراف۔۲۰۴)

کی تائید کردی کہ امام اگر قرأت کررہا ہو تو مقتدیوں پر لازم ہے کہ اس قرات کو سنیں اور خاموش رہیں۔

Marfat.com

"فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ اَنْصِتُوا"

دو لفظ آئے ہیں۔ استماع کا تعلق تو ہے جہر کے ساتھ، اگر وہ جہر سے قرات کرتے ہیں تو تم ان کو سنو۔ اور انصات کا تعلق خفیہ کے ساتھ ہے، اگر وہ خفیہ طور پر قرات کر رہے ہوں تو تم خاموش رہو۔ یعنی تم قراۃ کے مقابلہ میں قرات مت کیا کرو۔

اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ

"فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" (مزمل ۲۰)

کا منشا یہ ہے کہ تم قرآن مجید پڑھو اصالۃً یا نیابۃً یعنی امام مقتدیوں کی طرف سے نائب ہے۔ مقتدیوں کی طرف سے اس کو اختیارات دیئے گئے ہیں۔ گویا امام کی قرات تمام مقتدیوں کی قرات ہے۔

اگر ایسی صورت ہو کہ مثلاً ایک حکم ہے۔ ایک طرف دو آیات ہیں اور دوسری طرف ایک آیت ہے۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے درمیان تصادم کی کیفیت ہے۔ تو اس صورت میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان دو آیتوں کو ترجیح ہے اس ایک آیت کے مقابلہ میں، اس لئے کہ مسئلہ یہ ہے کہ

"الترجیح لا یثبت بکثرۃِ من جنسہٖ"

کہ ترجیح دلائل کی کثرت یا علل کی کثرت کی بنا پر ثابت نہیں ہوتی۔

مثال کے طور پر ممتاز صاحب نے ایک چیز کا دعویٰ کیا کہ یہ ٹیپ ریکارڈر میرا ہے اور اس پر انہوں نے دو گواہ پیش کئے۔ منور صاحب نے کہا کہ یہ تو میرا ہے اور انہوں نے چار گواہ پیش کئے۔ تو یہ ٹیپ ریکارڈر دونوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا۔ نصف ایک کا ہوگا نصف دوسرے کا ہوگا۔ یہ نہیں ہوگا کہ ایک کے گواہ دو ہیں اور ایک کے چار ہیں تو ایک کو تہائی حصہ دیا جائے گا اور دوسرے کو دو تہائی دیا جائے گا۔ جنس کے ذریعہ سے جو کثرت ہے اس کی وجہ سے ترجیح ثابت نہیں ہوتی۔

ایک آیت کی ترجیح دوسری آیت پر سنت کے ذریعہ سے ثابت ہوگی۔ اس لئے کہ سنت کتاب کے تابع ہے۔ اوصاف کے لحاظ سے ترجیح ثابت ہوتی ہے، کثرت کی بنا پر ترجیح ثابت نہیں ہوتی۔

Marfat.com

اگر ہمارے سامنے دوسنتیں ایسی آجائیں یا دو حدیثیں آجائیں جو بظاہر متعارض اور متصادم ہوں تو پھر ہم اقوالِ صحابہؓ اور قیاس کی طرف رجوع کریں گے۔ اب قیاس اور اقوال صحابہ سے جس حدیث کو ترجیح دی جاسکتی ہے اس کو ہم راجح قرار دیں گے۔ دوسری کو ہم مرجوح قرار دیں گے۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ

''من ادرک رکعة من الفجر قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الفجر ومن ادرک رکعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر''

وہ شخص جو صبح کی نماز میں سے ایک رکعت کو پالے اس سے پہلے کہ سورج طلوع ہوا ہے اس نے فجر کی نماز کو پالیا۔ اور جس شخص نے عصر کی نماز میں سے ایک رکعت کو پالیا ہے سورج کے غروب ہونے سے پہلے تو اس نے پوی نماز کو پالیا ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ

''فلیضف الیھا اخریٰ''

اس کے لئے چاہیئے کہ دوسری رکعت بھی اس کے ساتھ ضم کرلے، اس کی پروانہ کرے کہ سورج غروب ہو گیا یا سورج طلوع ہو گیا۔

دوسری حدیث یہ ہے کہ نبی اکرم علیہ السلام نے ممانعت کی ہے کہ تم سورج کے طلوع کے وقت اور سورج کے غروب کے وقت اور استواء کے وقت نماز پڑھو۔ یہ دو حدیثیں ایسی ہیں گویا متعارض ہیں۔ ایک حدیث کا تقاضا تو یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے عصر کی نماز شروع کی ہے یا فجر کی نماز شروع کی ہے اور درمیان میں سورج طلوع ہو جائے یا غروب ہو جائے تو اس کی دونوں نمازیں باطل ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ حالت طلوع اور حالت غروب میں نبی اکرم علیہ السلام نے نماز پڑھنے کی ممانعت کی ہے۔

دوسری حدیث ہمارے سامنے آتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں نمازیں ادا ہو جاتی ہیں۔ فجر کی نماز بھی ادا ہو جاتی ہے ور عصر کی نماز بھی ادا ہو جاتی ہے۔ اب ہم قیاس کی جانب رجوع کریں گے۔ قیاس تقاضا کرتا ہے کہ فجر کی نماز تو فاسد ہے لیکن عصر کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اس اس کی وجہ یہ ہے کہ

Marfat.com

"الوجوب علیٰ حسب السبب"

نماز کا وجوب سبب کے موافق ہوتا ہے۔ یہ بات اصولیین کے ہاں بالکل طے شدہ ہے کہ نماز کے وجوب کا سبب ہے وقت کا وہ جز ہے جو اداء کے ساتھ متصل ہے۔ اب

"السبب لوجوب الصلوٰۃ الجزء الملاصق بالاداء"

وہ جز جو ادائے صلوٰۃ کے ساتھ متصل ہے، وجوب کا سبب ہے۔ اب فجر کا جو وقت پورا کا پورا مکمل ہے اور فجر کے وقت میں کوئی نقصان نہیں ہے۔ ایک شخص نے سورج کے طلوع ہونے سے پہلے فجر کی نماز شروع کی تو فجر کے وقت کا وہ جزو جو اداء کے ساتھ متصل ہے وہ جزو کامل ہے۔ اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ممانعت اگر آئی ہے تو وہ طلوع الشمس ہے اور سورج کے طلوع کے وقت آئی ہے۔ لیکن سورج کے طلوع سے پہلے جو فجر کا وقت ہے اس پر تو ممانعت نہیں ہے۔ اب فجر کے وقت کا وہ جزو جو ادا کے ساتھ متصل ہے وہ کامل ہے۔ اس میں نماز کی ادائیگی کی ممانعت نہیں ہے۔ اس وجہ سے یہاں وجوب بطریق کمال ہے۔ اب درمیان میں جب سورج طلوع ہوا تو اداء کی تکمیل نہیں ہوئی۔ اس لئے یہ اداء وجوب کے ساتھ موافق نہیں ہے۔ تو فجر کی نماز باطل ہے۔ لیکن عصر کا وقت مکمل نہیں ہے بلکہ عصر کے وقت کا یہ آخری حصہ ہے جبکہ سورج کا رنگ زرد پڑ جائے اور یہ وقت ناقص ہے۔ اس لئے کہ سورج کی پرستش کرنے والے اُس وقت سورج کی پرستش کرتے ہیں جب عصر کے وقت سورج کا رنگ متغیر ہو جاتا ہے۔ اب ایک شخص نے اگر عصر کے وقت کے آخری حصہ میں نماز شروع کی ہے تو وقت کا یہ آخری جزو ناقص ہے۔ اسی بناء پر عصر کا وجوب بطریق نقصان ہوا اور اس میں اسی طریقہ سے اداء کا نقصان بھی ہے۔ تو قیاس کے ذریعہ سے ہم نے یہ فیصلہ کر دیا۔

اور اگر یہ صورت ہو کہ اقوال صحابہؓ بھی متعارض ہیں، احادیث بھی متعارض ہیں، قیاسات بھی آپس میں متعارض ہیں، ٹکراؤ میں ہیں پھر کیا کریں؟ اس صورت میں ہم حکم کریں گے کہ یہ مشکوک ہے۔

مثال کے طور پر ہمارے سامنے یہ مسئلہ آتا ہے گدھے اور خچر کا جھوٹا (پیا ہوا پانی) پاک ہے یا ناپاک ہے؟ اسی طرح گدھے اور خچر کے گوشت کے متعلق یہ اختلاف ہے کہ اس کے

Marfat.com

متعلق کیا فیصلہ کریں۔اب اس سلسلہ میں جو احادیث ہیں باہم متعارض ہیں۔نہ صرف احادیث متعارض ہیں بلکہ قرآن مجید کی جو آیت ہے، آیت کی تاویلات اور تعبیرات اور تفسیرات مختلف ہیں۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

''وَالْخَیْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِیْرَ لِتَرْکَبُوْھَا'' (النحل۔۸)

''اللہ تعالیٰ نے گھوڑوں، خچروں اور گدھوں کو پیدا کیا ہے تاکہ تم ان پر سوار ہو۔''

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے محرمات میں ان کا شمار نہیں کیا ہے۔ قرآن مجید میں دیگر چیزوں کے مردار ہونے کا تذکرہ ہے لیکن ان چیزوں کا تذکرہ حرام کی حیثیت سے نہیں ہے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس مقام پر اللہ تعالیٰ نے سواری کا تذکرہ تو کیا ہے لیکن کھانے کا تذکرہ نہیں کیا ہے۔حالانکہ حیوانات کے سلسلہ میں ان کے گوشت کے ساتھ جو کھانے کی مصلحت متعلق ہے یہ تو اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا انعام ہے۔

اب ان حیوانات کا کھانا بھی اگر جائز ہوتا تو اللہ تعالیٰ احسان کے بیان کرنے کے سلسلہ میں اور ایسے انعام کے بیان کرنے کے سلسلہ میں اس کا تذکرہ ضرور کرتا۔کہ ہم نے یہ گدھے، خچر اور گھوڑے پیدا کئے ہیں اس لئے کہ تم ان کو کھاؤ اور ان پر سوار ہو۔یہاں سواری کا تذکرہ تو ہے لیکن کھانے کا تذکرہ نہیں ہے۔تو قرآن مجید سے واضح طور پر ہمیں کوئی ایسی ہدایت نہیں ملتی کہ ہم گدھے اور گھوڑے اور خچر کے گوشت کو کھائیں یا نہ کھائیں؟

جہاں تک احادیث کا تعلق ہے تو وہ بھی آپس میں متعارض ہیں۔

حدیث میں آتا ہے کہ ایک شخص نے نبی اکرم ﷺ سے پوچھا کہ

یارسول اللہ ﷺ! میں تو بہت مفلس ہوں، میرے پاس تو کچھ بھی نہیں ہے۔

''الاحمیرات لی''

مگر چند چھوٹے چھوٹے گدھے میرے پاس باقی رہ گئے ہیں۔اس کے علاوہ تو میرے پاس کچھ نہیں ہے تو میں کیا کھاؤں؟

Marfat.com

حضور ﷺ نے فرمایا کہ

"کل من سمین مالک"

"اپنے مال میں سے جو تمہارے ہاں فربہ قسم کا مال ہے یعنی اچھا عمدہ مال ہے وہ کھاؤ۔"

اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو اچھے فربہ قسم کے گدھے ہیں ان کو ذبح کر کے ان کے گوشت کو کھانا چاہیے۔

لیکن باقی لوگ یہ کہتے ہیں کہ نہیں اس کو کھانا نہیں چاہیے۔ اس لئے کہ غزوہ خیبر میں لوگوں نے گدھوں کو ذبح کیا اور خوب بڑے بڑے دیگچے ان سے بھر دیئے تا کہ ان کو پکا کر خوب کھایا جائے۔ نبی اکرم ﷺ کو اطلاع دی گئی کہ یا رسول اللہ ﷺ "افنیت الحمر"۔ گدھے تو بالکل فنا کر دیئے گئے۔ ان کو ذبح کر دیا گیا۔

نبی اکرم ﷺ نے حکم دیا کہ ان دیگچیوں کو الٹ دو اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ "انھا رجس" یہ گندگی ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گدھے وغیرہ کا گوشت ناجائز ہے۔ پھر حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس میں یہ بحث پیدا کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ نبی اکرم ﷺ کی اجازت کے بغیر اور مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے گدھے ذبح کئے گئے تھے۔ اس وجہ سے نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ ان کا گوشت حرام ہے۔ ورنہ بذات خود گدھوں کا گوشت حرام نہیں ہے۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ کے جو اقوال ہیں وہ بھی مختلف ہیں۔ بعض صحابہؓ کہتے ہیں کہ گدھوں کا گوشت جائز ہے اور انہی میں سے عبداللہ ابن عباسؓ بھی ہیں۔ اور بعض کہتے ہیں کہ ناجائز ہے۔

جہاں تک گدھوں کے جھوٹے کا تعلق ہے کہ گدھا اگر پانی پی لے تو اس کا بقیہ حصہ پاک ہے یا ناپاک ہے؟ اس سلسلہ میں قیاسات متعارض ہیں۔

اگر ہم یہ کہیں کہ گدھے کے جھوٹے کے ساتھ لعاب ملا ہوتا ہے اور لعاب کی پیدائش گوشت سے ہوتی ہے اور گدھوں اور خچروں وغیرہ کا گوشت کھانا ناجائز ہے، اس لئے ہم سمجھتے ہیں کہ یہ لعاب بھی نجس ہے اور گدھے کا جھوٹا ناپاک ہے۔ لیکن اگر ہم لعاب کو پسینہ

Marfat.com

پر قیاس کریں۔ جس طرح گدھے کا پسینہ ناپاک نہیں ہے تو اسی طریقہ سے گدھے کا لعاب بھی ناپاک نہیں ہے۔ تو پھر مناسب یہ ہے کہ گدھے کا جو جھوٹا ہے وہ پاک ہو۔

اس لحاظ سے جب ہم دیکھتے ہیں تو احادیث بھی متعارض، اقوال بھی متعارض اور قیاسات بھی متعارض ہیں۔ اس صورت میں وہ حکم لگاتے ہیں کہ یہ مشکوک ہے۔

یہاں پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مشکوک کس لحاظ سے ہے؟ کیا مشکوک طہارت کے لحاظ سے ہے یا مشکوک طہوریت کے لحاظ سے ہے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ مشکوک طہارت کے لحاظ سے ہے یعنی اس کے فی نفسہ پاک ہونے میں شک ہے۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس کی طہوریت میں شک ہے یعنی اس میں شک ہے کہ گدھے کا جھوٹا پاک کرنے والا ہے یا ناپاک کرنے والا نہیں ہے۔

فرض کیجئے کہ اگر ایک شخص ایسے پانی سے وضو کرے جس میں ایک حصہ گدھے یا خچر نے پی لیا ہو تو پانی کے اس بقیہ حصے سے وضو ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا؟

فقہا کہتے ہیں کہ اگر ایک کپڑا پاک ہے، اب اگر ایسا پانی اس کپڑے کو پہنچ گیا جس کے ایک حصہ کو گدھے یا خچر نے پی لیا ہے تو اس قسم کے پانی کے پہنچنے سے وہ کپڑا نجس نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ یہ کپڑا پہلے ہی سے تو پاک تھا۔ اب اس قسم کے پانی کے پہنچنے کے بعد شک آ گیا۔

"فلا يتنجس بالشک"

اب جو چیز پہلے ہی سے پاک ہے، وہ شک کی وجہ سے نجس نہیں ہوتی۔

اگر ایک شخص کا وضو نہیں ہے اور وہ اس قسم کے پانی کے ذریعہ سے وضو کرتا ہے تو اس کا وضو نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ پہلے ہی سے وہ بغیر وضو کے ہے، تو اب وہ مطہر اور متوضی شک کی بنا پر نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح ایک کپڑا اگر ناپاک ہے اور اس قسم کے پانی کے ذریعہ سے اسے دھو لیا جائے تو وہ کپڑا پاک نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اس کپڑے کی نجاست تو یقینی تھی۔ اب شک کی بنا پر اس کی طہارت نہیں ہو سکتی۔

اس بنا پر وہ یہ کہتے ہیں کہ اس قسم کا پانی مشکوک ہے۔ اگر اور پانی نہ ہو صرف یہی پانی ہے تو ایک شخص پر لازم ہے کہ وہ اس پانی کو استعمال کر کے وضو بھی کرے اور تیمّم بھی کر لے۔ تو ان

Marfat.com

میں سے کسی ایک چیز کے ذریعے سے ایک شخص کو یقیناً طہارت کی کیفیت پیدا ہو جائے گی۔

اس کی ایک اور مثال نبیذ التمر ہے اور اس کے سلسلہ میں تین مختلف چیزیں ہیں۔

ایک صورت تو یہ ہے کہ ایک شخص نے پانی میں کھجور ڈالی اور ابھی تک کھجور کی حلاوت اور مٹھاس کا حلول پانی میں نہیں ہوا۔ اس سے پہلے کھجور نکالی گئی تو اس قسم کے پانی کے ذریعہ سے وضو ہو سکتا ہے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص پانی میں کھجور ڈالے اور کھجور کی مٹھاس وغیرہ سب پانی میں مل جائے۔ اور پانی اس حد تک گاڑھا ہو جائے کہ وہ بہنے سے نکل جائے۔ تو اس پر بالاتفاق وضو نہیں ہو سکتا۔

لیکن اگر پانی میں مٹھاس ملی ہوئی ہے اور پانی کا رنگ بدلا ہوا ہے تو اس قسم کے پانی کو نبیذ التمر کہتے ہیں۔ تو کیا اس قسم کے پانی کے استعمال سے وضو ہو سکتا ہے یا نہیں؟

اس میں ایک امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے، ایک امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے اور ایک امام محمدؒ کا مسلک ہے۔ یہ تینوں مسلک الگ الگ ہیں۔

امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ پانی مشکوک ہے۔ وضو بھی اس کے ذریعے سے کر لیا جائے اور تیمم بھی کر لیا جائے۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ صرف وضو کر لیا جائے تیمم کی ضرورت نہیں ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ تیمم کر لیا جائے وضو نہ کیا جائے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ ایک دن نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ کون شخص آج رات میرے ساتھ جائے گا۔ میں نے کہا کہ میں تیار ہوں۔ میں اُن کے ساتھ ہو گیا۔ جب ہم صحرا میں چلے گئے، وہاں نبی اکرم ﷺ نے گول دائرہ کی شکل میں ایک خط کھینچا اور مجھے حکم دیا کہ اس گول دائرہ کے اندر رہو اور اس گول دائرہ کے باہر قدم مت نکالو۔ اور نبی اکرم ﷺ چلے گئے اور کہا کہ جب تک میں نہ آؤں، اس وقت تک اس جگہ سے تم نہ ہٹنا۔ اس کے بعد نبی اکرم ﷺ پہاڑی کے دامن میں چلے گئے۔ اور اس کے بعد بڑا شور و شغب ہوا۔ مختلف قسم کے عجیب و غریب لوگ آتے لیکن اس گول دائرہ کے باہر ہی باہر آتے تھے اور اس

Marfat.com

گول دائرہ کو پار نہیں کرتے تھے اور پھر چلے جاتے تھے۔ میں نے سوچا کہ کہیں ایسا نہ ہوا ہو کہ نبی اکرم ﷺ کو کوئی تکلیف پہنچی ہو۔ پھر مجھے نبی کریم ﷺ کی وہ وصیت یاد آئی۔ میں اسی دائرہ میں رہا۔ صبح کے وقت نبی اکرم ﷺ واپس تشریف لائے۔ اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ

"**هل معک ماء**" تمہارے پاس پانی ہے؟

میرے پاس ایک لوٹا تھا۔ میں نے کہا کہ نہیں میرے پاس تو سوائے نبیذ التمر کے کچھ نہیں ہے۔ یعنی کھجور کو اگر پانی میں ڈال دیا جائے اس سے جو مٹھاس پانی میں مل جاتی ہے وہ نبیذ ہے اور کچھ نہیں ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

"**تمرة طيبه و ماء طهور**"

"کھجور پاک ہے اور پانی طہارت پیدا کرنے والا ہے۔" اور نبی اکرم ﷺ نے اسی پانی سے وضو کیا اور نماز پڑھائی۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نبیذ التمر پانی ہے اور اس کے ذریعے سے وضو ہو سکتا ہے۔

لیکن اس کے مقابلے میں امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ سرے سے یہ بات ثابت نہیں ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ لیلۃ الجن میں تھے، اس لئے کہ حضرت ابو عبیدہؓ جو حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے صاحبزادے ہیں ان سے علقمہؒ نے پوچھا کہ کیا تمہارے باپ لیلۃ الجن میں نبی اکرم ﷺ کے ساتھ تھے۔ ابو عبیدہؓ نے کہا کہ مجھے عبداللہ ابن مسعود نے یہ بات بیان کی ہے کہ میں نبی اکرم ﷺ کے ساتھ اس رات موجود نہیں تھا۔

شیخ محی السنۃ نے کہا ہے کہ

"**وقد صح عن علقمه**"

یہ بات علقمہؒ سے ثابت ہے۔ اور وہ روایت کرتے ہیں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے کہ

"**لم اكن ليلة الجن مع رسول الله ﷺ**"

میں نبی اکرم ﷺ کے ساتھ لیلۃ الجن میں نہیں تھا۔

Marfat.com

اور دوسری بات وہ یہ کہتے ہیں کہ لیلۃ الجن کا واقعہ مکہ معظمہ میں ہوا ہے اور قرآن مجید کی یہ آیت کہ

"فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا" (المائدہ۔۶)

یہ سورہ مائدہ کی آیت ہے اور اس کا تعلق مدینہ منورہ سے ہے۔ یہ آیت بعد میں نازل ہوئی ہے۔ اس لئے یہ آیت اس حدیث کے لئے ناسخ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے نبیذ التمر کے ذریعہ سے پانی کے استعمال کی اجازت تھی۔ اس آیت کے ذریعے سے وہ اجازت منسوخ ہو گئی۔ اس لئے کہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ "فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً" اگر تم نے مطلق پانی کو نہ پالیا پھر تم تیمم کرو۔ ظاہر بات ہے کہ نبیذ التمر ماء مطلق نہیں ہے بلکہ ماء مقید ہے۔ مقید پانی ہے، مطلق پانی نہیں ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ امام ابو یوسفؒ اور اُن کے علاوہ دیگر جو ائمہ ہیں، ان کی طرف سے یہ جرح بھی کی جاتی ہے کہ یہ جو نبیذ التمر والی روایت آئی ہے اس میں روایت کرنے والے ابو زید ہیں۔ اور ابو زید ایک ایسا آدمی ہے جو مجہول ہے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ ابو زید کون ہے؟ ایک رجل مجہول کی روایت قبول نہیں کی جا سکتی۔

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ابو زید نے جو روایت کی ہے وہ ابو فزارہ نے کی ہے۔

"و كان نباذاً"

اور ابو فزارہ نبیذ بیچنے والا تھا۔

"روى للناس حديث نبيذ التمر"

اس نے لوگوں کے لئے نبیذ التمر کی حدیث روایت کی۔

"ليمهل على الناس امر نبيذ التمر"

تا کہ لوگوں پر اس معاملہ کو آسان بنائے کہ نبیذ التمر سے تو نبی اکرم ﷺ نے وضو کیا تھا تا کہ زیادہ سے زیادہ لوگ نبیذ التمر خریدیں۔

یہ مختلف قسم کی جرحیں کی گئی ہیں۔ ان جرحوں کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جہاں تک ابو زید کا تعلق ہے، وہ ایک مشہور آدمی ہے۔ دو آدمیوں نے کم از کم اس سے روایت کی ہے۔ ایک اسی ابو فزارہ نے جس کا نام ہے راشد بن کیسان اور دوسرے ابو روق نے روائت کی ہے۔ محدثین کے

Marfat.com

ہاں یہ قاعدہ مسلم ہے کہ اگر ایک شخص سے دو ثقہ راوی روایت کر لیں تو اس کے بعد اس کی جہالت ختم ہو جاتی ہے۔ پھر وہ مجہول نہیں رہتا بلکہ معروف ہو جاتا ہے۔ اور ابو فزارہ کی حیثیت یہ ہے کہ وہ راشد بن کیسان زاھدی سے مشہور ہے۔ بہت بڑا زاہد اور متقی آدمی تھا۔ کسی زاہد اور متقی آدمی سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ اپنے کاروبار کو چمکانے کے لئے ایک جھوٹی حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف کرے۔ اگر وہ نباذ تھا تو نبیذ کو بیچنا فعل حرام تو نہیں ہے کہ اس کی بنا پر ہم یہ کہیں کہ اس نے نبی اکرم ﷺ کی طرف ایک جھوٹی حدیث کی نسبت کی۔

اس کے ساتھ ساتھ مصنف ابن ابی شیبہ میں اور ابو حفص نے اپنی کتاب (مسند ابن شاہین) میں اور ترمذی شریف کی دوسری جلد میں اس قسم کی روایات موجود ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ اس رات تشریف لے گئے تھے۔

جہاں تک اِس حدیث کا تعلق ہے کہ علقمہؓ کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ کہتے ہیں کہ میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ لیلۃ الجن میں نہیں تھا تو اس کا منشا یہ ہے کہ جس مقام پر نبی اکرم ﷺ تبلیغ کرنے گئے تھے اس مقام پر میں ان کے ساتھ نہیں تھا۔ بلکہ وہ ایک گول دائرہ میں بیٹھے ہوئے تھے اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا تھا کہ یہاں سے مت ہلو۔

چنانچہ مصنف بن ابی شیبہ میں یہ روایت ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے ایک قبیلہ الزط کے کچھ لوگوں کو دیکھا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ تو بالکل مشابہ ہیں ان جنات کے جن جنات کو میں نے لیلۃ الجن میں دیکھا ہے۔

"ما اشبه هؤلآء من رايت من الجن ليلة الجن"

یہ لوگ کتنے مشابہ ہیں ان جنات سے جن کو میں نے لیلۃ الجن میں دیکھا تھا۔

جہاں تک اس دلیل کا تعلق ہے کہ "فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيبا" یہ آیت سورہ مائدہ کی ہے، یہ مدنی ہے اور لیلۃ الجن کا جو واقعہ ہے وہ مکی ہے۔ اس کے جواب میں صاحب الھدایہ کہتے ہیں

"وليلة الجن وقعت غير مرةٍ فلا يصح دعوى النسخ"۔

Marfat.com

اور لیلۃ الجن کا واقعہ صرف ایک مرتبہ واقع نہیں ہوا ہے بلکہ کئی مرتبہ واقع ہوا ہے، اس لئے نسخ کا دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ بلکہ شیخ بدرالدین شبلی نے ایک کتاب تصنیف کی ہے جس کا نام ہے ''آکام المرجان فی احکام الجان'' اس میں انہوں نے ثابت کیا ہے کہ چھ مرتبہ لیلۃ الجن کا واقعہ ہو چکا ہے یعنی نبی اکرم ﷺ نے مسلسل اپنے پورے دور زندگی میں چھ راتیں جنات کو تبلیغ کی ہے۔ صرف یہی نہیں کہ مکہ معظمہ میں تبلیغ کی ہے بلکہ مدینہ منورہ میں بھی خود بقیع الغرقد کے مقام پر نبی اکرم ﷺ نے جنات کو تبلیغ کی۔

امام ابو یوسفؒ یہ فرماتے ہیں کہ تیمم تو کرے گا لیکن وضو نہیں کرے گا۔ لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ دونوں چیزیں ہونا چاہیئں۔ وضو بھی ہونا چاہیئے اور تیمم بھی ہونا چاہیئے۔ اس لئے کہ یہاں پر جو احادیث اور روایات ہیں وہ مختلف ہیں۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ لیلۃ الجن میں نہیں تھے اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ ، ولیلۃ الجن میں موجود تھے۔ اس لئے ہمیں یہ معلوم نہیں ہے کہ کس روایت پر اعتبار کر لیں اور کس کو چھوڑ دیں۔ اسی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ جب تمام دلائل اور تمام آثار متعارض ہوں تو نبیذ التمر کی حیثیت بھی وہی ہے جو خچر اور گدھے کے جھوٹے کی ہے۔ جس طرح خچر اور گدھے کا جھوٹا مشکوک ہے اسی طرح نبیذ التمر بھی مشکوک ہے۔ تو اس سلسلہ میں حکم یہ ہے کہ

''ویتوضا بہ و یتیمم''

ایک شخص وضو بھی کرے گا اور اس کے ساتھ ساتھ وہ تیمم بھی کرے گا۔

تعارض کے سلسلہ میں یہ بات ہے کہ سب سے پہلے اگر آیتیں کے درمیان تعارض ہو تو سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ احادیث کے درمیان تعارض ہو تو اقوال صحابہ کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور اگر سب میں تعارض ہو تو پھر کہہ دیا جائے گا کہ یہ جو مسئلہ ہے، جو حکم ہے یہ مشکوک ہے۔ اور مشکوک کا حکم یہ ہے کہ وہاں احتیاط پر عمل کیا جائے گا۔

شرائع قبل از اسلام

اس کے بعد ہمارے سامنے ایک اور مسئلہ آتا ہے اور وہ ہے'' **شرائع من**

Marfat.com

قبلنا"یعنی انبیاء جو ہم سے پہلے گزرے ہیں ان کی طرف جب احکام شرعیہ کی نسبت کی جائے تو ان احکام شرعیہ کا مقام ہمارے لئے کیا ہے؟

اس کے دو طریقے ہیں۔ یا تو یہ کہ خود اہلِ کتاب یعنی یہودی اور عیسائی حضرت موسیٰؑ کی طرف وہ بعض احکام کی نسبت کریں کہ موسیٰؑ نے یہ ہدایت دی ہے اور حضرت عیسیٰؑ نے یہ ہدایت دی ہے۔ تو اس سلسلہ میں نبی اکرم ﷺ کی یہ ہدایت صاف ہے کہ

"لا تصدقوا اهل الکتاب و لا تکذبوهم"

"تم اہلِ کتاب کی تصدیق بھی مت کیا کرو اور اہلِ کتاب کی تکذیب بھی مت کیا کرو ان کو جھٹلاؤ بھی مت۔"

ہوسکتا ہے کہ اہلِ کتاب کی کوئی ایسی بات ہو جو سچی ہو اگر تم نے اس سے انکار کیا تو ایک سچی بات سے انکار کے مجرم بنو گے۔ ہوسکتا ہے کہ وہ انبیاء کی طرف ایک جھوٹی بات کی نسبت کریں اگر تم نے کہا کہ تم بالکل سچے ہو تو جھوٹی بات کی تصدیق کے مجرم بنو گے۔ لہٰذا ان کے سلسلہ میں بالکل توقف کرو۔ بس تم یہ کہا کرو کہ انبیاء نے جو کچھ بھی فرمایا ہے وہ حق ہے۔ ہمارے لئے یہی راستہ ہے۔ تو اہلِ کتاب ہمارے سامنے کسی ایسی بات کی روایت کردیں جس کی نسبت حضرت موسیٰؑ یا حضرت عیسیٰؑ یا دیگر کوئی انبیاء علیہ السلام کی طرف نسبت کی گئی ہو تو ہم اس سلسلہ میں توقف کریں گے اور وہ ہمارے اوپر حجت نہیں ہے۔ لیکن اگر قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کی طرف کسی حکم کی نسبت کی یا حضور اکرم ﷺ نے اپنی احادیث میں انبیاء علیہم السلام کی طرف کسی تعلیم یا ہدایت کی نسبت کی ہو تو اس سے یہی معلوم ہوگا کہ اس تعلیم یا اس ہدایت کی نسبت انبیاء کی طرف صحیح ہے۔ اس لئے کہ قرآن مجید میں کسی نبی کی کسی تعلیم کا بیان ہونا یا حضور ﷺ کی سنت میں کسی ہدایت یا تعلیم کا بیان ہونا اس بات کی قطعی ضمانت ہے کہ وہ تعلیم و ہدایت انبیاء علیہم السلام کی طرف منسوب ہے اور اس کی نسبت بالکل صحیح ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس قسم کی تعلیم اور ہدایت کے سلسلہ میں ہمارا رویہ کیا ہوگا؟ یہ ہمارے لئے یعنی امت محمدیہ کے لئے حجت ہے یا نہیں؟

صحیح بات یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں یا نبی اکرم ﷺ نے حدیث میں

Marfat.com

انبیاء علیہم السلام کی طرف کسی حکم کی نسبت کردی لیکن ساتھ ساتھ کچھ ایسے اشارے بھی کیے کہ جن سے معلوم یہ ہوتا ہو کہ یہ حکم ہمارے لئے نہیں ہے بلکہ یہ حکم انہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ تو اس قسم کی ہدایات وتعلیمات جو انبیاء کی طرف منسوب ہوں وہ ہمارے لئے حجت نہیں ہیں۔

مثال کے طور پر قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

'' فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبٰتٍ اُحِلَّتْ لَهُمْ '' (النساء۔۱۶۰)

یہودیوں کے ظلم، ان کی ظالمانہ کارروائیوں کی بنا پر ہم نے ان پر حرام کی ہیں وہ تمام طیبات اور وہ تمام پاکیزہ چیزیں جو ان کے لئے حلال کی گئی تھیں۔

اس آیت سے یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ بہت سے پاکیزہ چیزیں ان پر حرام کی گئیں۔ یہاں اللہ تعالیٰ نے فرمایا '' فَبِظُلْمٍ '' ان کے ظلم کی بنا پر۔ اس میں اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ تمہارے لئے یہ حکم نہیں ہے۔ ہم ان چیزوں سے اپنے آپ کو نہیں بچائیں گے۔ اونٹ کا گوشت ہے یا اس قسم کی دیگر چیزیں اور چربی وغیرہ سے اپنے آپ کو نہیں بچائیں گے۔

ایک اور مقام پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

'' وَعَلَى الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِيْ ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُوْمَهُمَآ اِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُوْرُهُمَآ اَوِ الْحَوَايَآ اَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ '' (الانعام۔۱۴۶)

'' اور جن لوگوں نے یہودیت اختیار کی اُن پر ہم نے سب ناخن والے جانور حرام کر دیئے تھے اور گائے اور بکری کی چربی بھی بجز اُس کے جو ان کی پیٹھ یا اُن کی آنتوں سے لگی ہو یا ہڈی سے لگی رہ جائے۔ ''

اور پھر فرمایا کہ

'' ذٰلِكَ جَزَيْنٰهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَاِنَّا لَصٰدِقُوْنَ '' (الانعام۔۱۴۶)

'' یہ ہم نے ان کو سزا دی ہے ان کی بغاوت اور سرکشی کی بنا پر اور ہم سچے ہیں۔ ''

'' ذٰلِكَ جَزَيْنٰهُمْ بِبَغْيِهِمْ '' کے الفاظ سے اس حقیقت کی طرف اشارہ

Marfat.com

ہے کہ تمہارے اوپر یہ چیزیں حرام نہیں ہیں۔ گویا کتاب اور سنت میں اگر ایسے اشارت ملتے ہوں جن سے معلوم ہوتا ہو کہ یہ حکم انہی کے لئے ہے اور تمہارے لئے نہیں ہے۔ کتاب وسنت میں اس قسم کی کچھ تصریحات ملتی ہوں تو پھر وہ تعلیمات اور وہ ہدایات انہی کے ساتھ مخصوص ہوں گی اور ہمارے لئے حجت نہیں ہوں گی۔ لیکن اگر انبیاء کی طرف کسی تعلیم وہدایات کی نسبت کتاب اللہ میں یا سنت رسول اللہ ﷺ میں کی جائے اور وہاں کچھ ایسے اشارے نہ ہوں جن سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ یہ حکم انہی کے لئے خاص ہے۔ تو وہ تعلیمات وہدایات جس طرح ان کے لئے حجت ہیں اسی طرح ہمارے لئے بھی حجت ہیں۔ لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ یہ انبیاء کی طرف منسوب شرائع ہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ اب یہ ہماری شریعتِ محمد یہ کا ہی ایک جزو ہیں۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

"وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَآ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ" (المائدہ۔۴۵)

"اور ہم نے بنی اسرائیل پر توراۃ میں یہ فرض کر دیا تھا کہ نفس کو نفس کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا، کان کو کان کے بدلہ میں کاٹ دیا جائے گا، آنکھ کو آنکھ کے بدلہ میں نکال دیا جائے گا اور دانت کو دانت کے بدلہ میں اکھاڑا جائے گا اور تمام زخم آپس میں ایک دوسرے کے بدلہ میں قصاص ہیں۔"

یہاں پر کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ یہ حکم بنی اسرائیل کے لئے ہے اور تمہارے لئے نہیں ہے۔ اِس لئے یہ حکم ہمارے لئے بھی ہوگا۔

یہ حکم قصاص ہمارے لئے بھی ہے لیکن نہ اس حیثیت سے کہ یہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت کا جزو ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ خود شریعت محمد یہ ہی کا ایک جزو ہے۔

مولانا محمد عبدالحق مولف تفسیر حقانی، حسامی کی شرح میں فرماتے ہیں کہ

"لانه اذا بينه الله فى كتاب رسولنا من غير نكيرٍ منه فصار كانه جزء من ديننا"

"اس لئے کہ جب اس حکم کو اللہ تعالیٰ کی نے ہمارے رسول ﷺ کی کتاب میں بیان

Marfat.com

گیا ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر کچھ نکیر نہیں ہے یعنی اس کی نفی اشارۃً یا صراحتاً نہیں ہے۔ تو گویا یہ ہمارے ہی دین کا ایک حصہ ایک جزو ہو گیا۔"

اس سے بالکل یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ امت محمدیہ کے لئے جہاں تک شرعی قانون کے مآخذ اساسیہ کا تعلق ہے اور جہاں تک شرعی احکام کے سلسلہ میں کسوٹی اور معیار کا تعلق ہے وہ گزشتہ انبیاء علیہم السلام نہیں ہیں بلکہ صرف محمد ﷺ ہی کی شخصیت ہے۔ کوئی بھی تعلیم و ہدایت جس کی نسبت نبی اکرم ﷺ کے ماسوا دیگر انبیاء کی طرف کی جائے گی تو اس کو ہم نبی اکرم ﷺ کی طرف منسوب تعلیمات و ہدایات پر جانچیں اور پرکھیں گے۔ ان کے ساتھ اگر وہ موافق ہے تو ہم اسے قبول کریں گے۔ اس کے خلاف ہے تو یہ کہیں گے کہ منسوخ ہے یا ناقابلِ اطاعت ہے یا اس کی نسبت انبیاء کی طرف صحیح نہیں ہے۔

معیار حق کے سلسلہ میں یہ بات بالکل حقیقت ہے کہ صرف محمد ﷺ ہی امت محمدیہ کے لئے معیار حق ہیں اور معیار ہدایت ہیں۔ بلکہ حقیقت میں ہر امت کے لئے وہی نبی معیار حق ہوتا ہے جو نبی اسی امت کی طرف مبعوث ہوتا ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں وہ حقیقت بالکل صاف ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ "أمتھو کون انتم کما تھوکت الیھود و النصاریٰ"

"کیا تم اس طرح مذبذب اور متردد ہو جس طرح یہودی و نصاریٰ تھے۔"

پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ

"لقد جئتکم بھا بیضاء نقیۃ"

کہ میں تمہارے پاس لے آیا ہوں اس ملت حنیفیہ کو اس حالت میں کہ وہ بالکل صاف اور روشن ہے۔

اور پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ

"لو کان موسیٰ حیاً ما وسعه الا اتباعی"

"اگر آج کے دن حضرت موسیٰ زندہ ہوتے تو ان کے لئے سوائے میری تابعداری کے اور کوئی راستہ نہ ہوتا۔"

Marfat.com

اور پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ

اگر وہ زندہ ہوتے اور تم ان کی تابعداری کر کے مجھے چھوڑ دیتے

"لضللتم عن سواءِ السبیل"

تو تم سیدھے راستے سے بھٹک جاتے گمراہ ہو جاتے۔

اقسامِ جرح

جن وجوہ کی بنا پر محدثین پر یا ان کی روایات پر جرح کی جاتی ہے تو ان میں جرح کی بعض وجوہ مقبول ہیں اور بعض وجوہ مردود ہیں۔

وجوہِ مقبول

ا۔ وجوہِ جرح جو مقبول ہیں ان میں ایک وجہ یہ ہے کہ ایک روایت کرنے والے کے متعلق جب یہ بات ثابت کی جائے کہ اس کا حافظہ کمزور ہے اور پوری طرح ایک حدیث کے مفہوم اور مضمون کو یاد نہیں رکھ سکتا۔ یا عمر کے پہلے حصے میں تو اس کا حافظہ اچھا خاصا تھا لیکن عمر کے آخری حصہ میں اس کے حافظے میں خرابی آ گئی ہے لیکن وہ حدیث بیان کرتا ہے۔ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ حدیث کہاں تک صحیح ہو گی؟

وہ اگر ایسا شخص ہے جس کے متعلق یہ ثابت ہے کہ پہلے ہی سے اس کا حافظہ کمزور ہے اور حدیث کا مفہوم اور مضمون اس سے گڈمڈ ہوتا ہے تو اس قسم کی حدیث کو **حدیث ضعیف** کہتے ہیں۔ اس قسم کی روایت کرنے والا اگر دیگر ثقہ راویوں کے ساتھ حدیث کے مضمون اور مفہوم میں اتفاق رکھتا ہے پھر تو اس کی حدیث قبول کی جائے گی لیکن اگر وہ ایک ایسی حدیث کی روایت کرتا ہے اور اُس حدیث میں بعض ایسے الفاظ کا اضافہ کرتا ہے جو دیگر ثقہ راویوں کے پاس نہیں ہیں یعنی دیگر ثقہ راوی اس اضافہ کی روایت نہیں کرتے۔

مثال۔ مثال کے طور پر حضرت اعمشؒ ایک محدث ہیں اور حضرت اعمش کے بہت سے شاگرد ہیں۔ اب سارے شاگرد ایک حدیث کی روایت کرتے ہیں لیکن ان کے برعکس ایک اور شاگرد ہے جو حافظہ کے لحاظ سے کمزور ہے اور مضمون کو پوری طرح بغیر کسی کمی بیشی کے یاد نہیں رکھ سکتا، وہ

Marfat.com

اس حدیث میں کسی اضافہ کی روایت کرتا ہے یا اس حدیث کو ایک نئے ڈھنگ اور نئے طریقے سے بیان کرتا ہے تو اس قسم کی روایت کو کہتے ہیں غریب ضعیف اور اس قسم کی حدیث جو غریب ضعیف ہو وہ قابلِ قبول نہیں ہے۔ اگر ایک روایت کرنے والا ایسا ہے کہ عمر کے پہلے حصہ میں تو وہ اچھا خاصا صاحب حفظ تھا لیکن عمر کے آخری حصہ میں اُس کے حافظہ میں خرابی آ گئی تو ایسی صورت میں محدثین اس راوی کی ان روایات کو تو لیتے ہیں جو روایات اُس کی جوانی کے عالم میں اور حافظہ کی خرابی سے پہلے روایت کی گئی ہیں۔ لیکن ان روایات کو ضعیف قرار دیتے ہیں جو روایات وہ بیان کرتا ہے اس دور میں جب اس کے حافظے میں خرابی آ گئی۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظے کا ضعف راوی میں ایک ایسا سبب جرح ہے کہ یہ سبب طعن اور سبب جرح ایک مقبول سبب ہے۔

اگر ایک استاد کے بہت سے شاگرد ہیں۔ دیگر شاگرد تو ایک حدیث میں ایک اضافہ کی روایت نہیں کرتے لیکن ایک روایت کرنے والا اضافہ کی روایت کرتا ہے لیکن وہ ثقہ ہے اور قابلِ اعتماد ہے اور اس کے حافظے اور ضبط میں کسی قسم کی خرابی کی نشاندہی نہیں کی جا سکتی تو اس قسم کی حدیث کو قبول کر لیا جائے گا۔ یہ سبب طعن نہیں ہے اور اس قسم کے اضافہ کو یا اس قسم کی روایت کو محدثین غریب صحیح کہتے ہیں۔ غریب صحیح کو قوانین کے اخذ میں محدثین قابل قبول سمجھتے ہیں۔

۲۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ اگر ایک حدیث کا روایت کرنے والا ایسا آدمی ہے جس پر جھوٹ کی تہمت ہے یعنی متہم بالکذب ہے۔ اور وہ اس قسم کی روایات ہمارے سامنے پیش کرتا ہے جو روایات احادیث صحیحہ کے ذخیرہ کے مضمون سے بالکل خلاف ہوں، عجیب و غریب قسم کی روایات بیان کرتا ہے اور ان روایات کے مضمون کا کوئی اثر ہمیں قرآن مجید میں نہیں ملتا، احادیث مشہورہ اور احادیث صحیحہ کے ذخیرہ میں نہیں ملتا اور وہ شخص مجہول ہے اور ہمیں یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ ثقہ ہے یا غیر ثقہ ہے تو اس قسم کی روایات کو منکر کہا جاتا ہے اور اس قسم کے راوی کو منکر الحدیث کہتے ہیں۔ یہ اس قسم کی روایات ہمارے سامنے بیان کرتا ہے جو نا آشنا اور اجنبی قسم کی ہیں اور احادیث صحیحہ کے ذخیرہ کے ساتھ ان روایات کی کوئی مناسبت نہیں ہے۔

کبھی کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک حدیث کی روایت کرنے والا ایک ایسا شخص ہوتا ہے جو

Marfat.com

بذاتِ خود ثقہ اور قابل اعتماد ہوتا ہے لیکن اس حدیث کے جو دیگر روایت کرنے والے ہوتے ہیں جو ثقہ اور قابلِ اعتماد ہوتے ہیں۔ وہ تمام روایت کرنے والے اس حدیث کو ایک دوسری طرز پر روایت کرتے ہیں۔ اِس ایک راوی اور دوسرے راویوں کی روائت کے درمیان کسی طریقہ سے تطبیق بھی ممکن نہیں ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ اس ایک راوی کو ایک قسم کا وہم ہو گیا ہے۔ اس کو ہم وہم پر محمول کریں گے۔

وجوہِ نامقبول

بعض وجوہ جرح ایسی ہیں جو مقبول نہیں ہیں۔

۱۔ مثال کے طور پر کسی روایت کرنے والے یا کسی عالم کے متعلق یہ بات کہ یہ نوعمر یا لڑکا ہے۔ کیا سمجھتا ہے؟ تو نوعمری یعنی کسی کی عمر کا کم ہونا یہ ایک ایسا سبب نہیں ہے کہ جسے ہم کہیں کہ یہ مقبول طور پر سبب جرح ہے۔

مثال کے طور پر حضرت سفیان ثوریؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے درمیان کچھ معاصرانہ چشمک اور معاصرانہ رقابت تھی تو کبھی کبھی سفیان ثوریؒ کہا کرتے تھے کہ

"ما يقول هذا الشاب حديث السن عندی"

یہ نوجوان نوعمر میرے سامنے کیا کہہ سکتا ہے۔ اس کی آراء کی میرے سامنے کیا وقعت ہے۔؟

تو کسی کی نوعمری یہ جرح کا سبب نہیں ہے۔

۲۔ اسی طرح یہ کہنا کہ فلاں شخص بہت زیادہ احادیث کی روایت کرتا ہے۔ یہ بھی ایک ایسا سبب نہیں ہے کہ جس کی بنا پر ہم یہ کہیں کہ فلاں راوی اس بنا پر مجروح ہے۔ کمزور ہے کیونکہ اس کی روایات کی تعداد زیادہ ہے۔

مثال کے طور پر بعض لوگوں نے امام ابو یوسفؒ پر یہ جرح کی ہے کہ وہ احادیث کی روایات بہت زیادہ کرتے ہیں۔ لیکن احادیث کی روایات میں اضافہ اگر سبب جرح ہے تو سب سے زیادہ حضرت ابو ہریرہؓ ہی مجروح ہوں گے۔ اس لئے کہ تقریباً پانچ ہزار احادیث کی روایت حضرت ابو ہریرہؓ نے کی ہے۔

Marfat.com

۳۔ اسی طرح یہ بھی ایک معقول سبب جرح نہیں ہے کہ فلاں روایت کرنے والا گھوڑے پر سواری کرتا ہے اور گھڑ دوڑ میں گھوڑوں کو دوڑاتا ہے۔ اس لئے کہ گھوڑے پر سواری اور گھوڑوں کو دوڑانا یہ کوئی ناجائز اور معصیت کا کام نہیں ہے۔

۴۔ پھر یہ بات اپنی جگہ پر ثابت شدہ ہے کہ اگر ایک روایت ایسی ہے کہ اس روایت کے علسلہ میں اختلاف ہے یا اگر ایک روایت کرنے والا ہے اس میں اختلاف ہے۔ بعض محدثین ایک روایت کو مجروح سمجھتے ہیں اور اُس روایت پر جرح کرتے ہیں اور بعض محدثین اسی روایت کی تعدیل کرتے ہیں۔ ایک روایت کے متعلق علمائے جرح وتعدیل کی آراء اگر مختلف ہیں تو ہم جرح کو تعدیل پر ترجیح دیں گے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ جرح مبہم جرح نہ ہو بلکہ جرح مفسّر ہو۔ اگر ہمارے سامنے بعض ائمہ جرح وتعدیل کے ایسے اقوال آجائیں کہ انہوں نے کی راوی پر جرح کی ہے یا کسی روایت پر جرح کی ہے لیکن وہ جرح مبہم ہے۔

مثلاً یہ حدیث کہ ''لیس بشی''

یہ حدیث کمزور ہے اور اس حدیث کا جو فلاں راوی ہے یہ قابل اعتماد نہیں ہے یا ثقہ نہیں ہے تو اس قسم کی جرح، جرح مبہم ہے۔ اس جرح مبہم کو ہم تعدیل کے مقابلہ میں معتبر قرار نہیں دے سکتے۔ لیکن اگر ایک جرح مفسّر ہے۔ اس کے اسباب بیان کئے گئے ہیں تو پھر ہم یہ دیکھیں گے کہ اس جرح کے جن اسباب کی نشاندہی کی گئی ہے وہ اسباب جرح کے لئے معقول اسباب ہیں یا نہیں۔ یا اس قسم کے اسباب ہیں کہ فلاں نوعمر ہے یا فلاں بہت زیادہ روایت کیا کرتا ہے۔ اگر جرح کے ایسے اسباب ہوں جو غیر معقول ہوں تو تعدیل کے مقابلہ میں ہم جرح کا اعتبار نہیں کر سکتے۔ لیکن اگر اسباب معقول ہیں تو پھر جرح کو تعدیل پر مقدم کریں گے اور جرح کو ہم تعدیل کے مقابلہ میں ترجیح دیں گے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ جرح کرنے والے ایسے محدثین ہوں جو خیر خواہی اور حق بینی کے لحاظ مشہور ہوں۔ لیکن ایسے ناقدین اور محدثین جن کے متعلق یہ ثابت ہو کہ یہ بہت زیادہ مذہبی تعصب میں مبتلا ہیں اور خواہ مخواہ بعض لوگوں پر جرح کرتے ہیں تو ان کی جرح کو معتبر قرار نہیں دیا جائے گا۔

مثلاً ابن الجوزی ہے اور خطیب بغدادی ہیں۔ اس قسم کے لوگ اگر کسی حدیث کے

Marfat.com

متعلق یہ کہیں کہ یہ حدیث مجروح ہے اوراس حدیث کی روایت کرنے والے کمزور ہیں اوراس کے مقابلہ میں کچھ اور محدثین ہیں وہ اس راوی کی توثیق کرتے ہیں، راوی کی تعدیل کرتے ہیں تو ہم اس تعدیل کو ترجیح دیں گے۔ جرح کو ترجیح نہیں دیں گے۔ اس لئے کہ ابن جوزی اور خطیب بغدادی وغیرہ ایسے محدثین اور ناقدین ہیں جو تعصب کے سلسلہ میں مشہور ہیں اور خیر خواہی، انصاف، سچائی اور غیر جانبداری کے لحاظ سے مشہور نہیں ہیں۔ چنانچہ بن جوزی اور خطیب بغدادی تو یہ کہتے ہیں کہ

"اسمٰعیل ابن حماد ابن ابی حنیفة ثلاثة هم الضعفاء"

کہ اسمٰعیل اور اسمٰعیل کا باپ حماد اور حماد کا باپ امام ابوحنیفہ سب کے سب کمزور ہیں۔ ان میں سے کوئی قابل اعتماد نہیں۔

۵۔ اسی طرح سے ہمیں یہ بھی دیکھ لینا چاہیئے کہ کبھی کبھی بعض محدثین اور ائمہ ایسے بھی ہوتے ہیں کہ ایک ہی زمانہ کے ہوتے ہیں اوران کے درمیان کسی نہ کسی حد تک معاصرانہ رقابت ہوتی ہے اور اِسی معاصرانہ چشمک اور رقابت کی بنا پر کبھی کبھی ان میں سے ایک، دوسرے کے متعلق سخت قسم کی رائے وقتی طور پر ظاہر کر دیتا ہے۔ تو اس قسم کی آراء کا بھی ہمیں اعتبار نہیں کرنا چاہیئے۔

مثال کے طور پر امام مالکؒ نے (محمد بن اسحاق (جو مغازی اور سِیَر) کے مشہور امام ہیں) کے متعلق یہ رائے ظاہر کی ہے کہ

"دجال الدجاجلة" کہ دجالوں میں سب سے بڑا دجال ہے۔

اس طرح یحییٰ بن معین نے امام احمد بن حنبل پر جرح کی ہے۔ ابن ابی زید نے امام مالکؒ کے اوپر اور امام مالکؒ نے ابن ابی زید کے متعلق کچھ اسی قسم کی باتیں کہی ہیں۔ امام شافعیؒ نے حسن بن صالح کے بارے میں اور حسن بن صالح نے امام شافعیؒ کے بارے میں اس قسم کی آراء کا اظہار کیا ہے۔ یا سفیان ثوری نے بعض باتیں امام ابوحنیفہؒ کے متعلق کہی ہیں۔ لیکن یہ انفرادی قسم کی آراء ہیں اور صرف معاصرانہ رقابت کی بنا پر اس قسم کی آراء کا اظہار ہوا ہے لہٰذا ان کا اعتبار نہیں کیا

Marfat.com

جا سکتا۔

افعال رسول ﷺ

اس کے بعد اب ہمارے سامنے حضور ﷺ کے افعال آتے ہیں۔اب تک جو بحث ہو رہی تھی یہ نبی اکرم ﷺ کے اقوال اور آپ ﷺ کے فرمودات سے متعلق تھی۔جس طرح رسول اکرم ﷺ کے اقوال کی تابعداری کی جاتی ہے اسی طرح نبی اکرم ﷺ کے اعمال کی حیثیت بھی اسوہ حسنہ کی ہے اور امت کے لئے مناسب ہے کہ وہ نبی اکرم ﷺ کے افعال کی تابعداری کرے۔

لیکن یہاں پر سب سے زیادہ جو سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر نبی اکرم ﷺ کا کوئی فعل موجود ہے اور اس کے ساتھ حضور ﷺ کا کوئی حکم نہیں ہے تو نبی کرم ﷺ کا فعل وجوب اور لزوم کو پیدا کرتا ہے یا نہیں؟ کیا ایک چیز کو لازم اور واجب قرار دینے کے لئے یہ کافی ہے کہ ہم یہ ثابت کریں کہ حضور ﷺ نے یہ کام کیا ہے یا یہ بھی ضروری ہے کہ نبی اکرم ﷺ یہ تصریح بھی فرمائیں کہ جس طریقہ سے میں نے کام کیا ہے تم بھی اُسی طرح کام کرو؟

اس سلسلہ میں ایک تو وہ افعال ہیں جو نبی اکرم ﷺ کے ساتھ مخصوص ہیں یعنی ایسی دلیل اور ایسا قرینہ موجود ہے جس کی بنا پر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ فعل نبی اکرم ﷺ کے ساتھ مخصوص ہے اور آپ ﷺ کی ہی خصوصیت ہے۔اس قسم کے فعل کی بنا پر وہ کام ہمارے اوپر واجب نہیں ہو جاتا اور ہم وہ کام نہیں کر سکتے کیونکہ وہ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ مخصوص تھا۔

مثال

مثلاً ہم یہ دیکھتے ہیں کہ حضور ﷺ نے تہجد کی نماز پڑھی اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے حضور ﷺ نے تہجد کی نماز پڑھی ہے۔اس بنا پر تہجد ہمارے اوپر لازم نہیں ہو سکتی۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

"وَ مِنَ الَّیْلِ فَتَھَجَّدْ بِہٖ نَافِلَۃً لَّکَ عَسٰی اَنْ یَّبْعَثَکَ رَبُّکَ مَقَامًا مَّحْمُوْدًا" (بنی اسرائیل۔۷۹)

"اور رات کو تہجد پڑھو، یہ تمہارے لئے نفل ہے، بعید نہیں کہ تمہارا رب تمہیں مقامِ

Marfat.com

محمود پر فائز کر دے۔"

اس آیت میں **نافلة لک** سے تخصیص معلوم ہوتا ہے۔

مثال کے طور پر یہ چیز بھی ہمارے سامنے ہے کہ نبی اکرم ﷺ مکہ معظمہ میں ۸ ھ میں فاتحانہ طور پر داخل ہوئے اور مکہ معظمہ میں بعض آدمی ایسے تھے جن کے قتل کا حکم بھی حضور ﷺ نے صادر فرمایا اور کسی نہ کسی حد تک مکہ معظمہ میں مشرکین کی قتل وخونریزی بھی ہوئی۔ لیکن اب کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ چونکہ نبی اکرم ﷺ فاتحانہ طور پر مکہ میں داخل ہوئے اور انہوں نے کچھ لوگوں کو قتل کیا ہے۔ اس لئے اب ہمارے لئے بھی یہ جائز ہے کہ ہم مکہ معظمہ میں داخل ہو کر اس طریقہ سے جنگی کارروائیاں کرتے رہیں۔ اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ مکہ معظمہ کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے ابتداء ہی سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اور مجھ سے پہلے مکہ معظمہ کسی کے (جنگ و جدل) کے لئے حلال نہیں ہوا تھا اور نہ میرے بعد مکہ معظمہ کسی کے لئے حلال ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا۔

" و انما احلت لی ساعةً من النهار "

اور صرف ایک ضرورت کی بنا پر دن کے ایک تھوڑے سے حصہ میں مکہ معظمہ میں خونریزی اور قتل وقتال میرے لئے جائز قرار دیا گیا تھا۔ پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ

" لا یختلیٰ خلاھا و لا یُعضد شو کھا و لا ینفر صیدھا "

مکہ معظمہ کے گیاہ کو نہیں کاٹا جائے گا۔ مکہ معظمہ کے درختوں کو نہیں کاٹا جائے گا اور مکہ معظمہ کے شکار کو نہیں بھگایا جائے گا۔

نبی اکرم ﷺ نے خود یہ تصریح فرمائی ہے کہ مکہ معظمہ میں جو کچھ میں نے کیا ہے یہ صرف میری خصوصیت ہے۔ تو اس قسم کے افعال جن کے متعلق دلائل سے یہ معلوم ہو جائے کہ یہ افعال نبی اکرم ﷺ کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ان کے متعلق تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ ان افعال کی تابعداری ہم نہیں کریں گے اور ان کی تابعداری ہم پر لازم نہیں ہے۔

اگر کوئی ایسا فعل ہے جو نبی اکرم ﷺ سے سہواً، بھول کر صادر ہوا ہے تو اس فعل کی تابعداری بھی ہم پر لازم نہیں ہے۔

Marfat.com

مثال کے طور پر یہ جو روایت میں آتا ہے کہ ظہر یا عصر یا عشاء کی نماز تھی اور نبی اکرم ﷺ نے دو رکعت نماز پڑھی اور پھر آپ ﷺ نے سلام پھیرا۔ اس کے بعد کھجور کا ایک تنا جو زمین پر پڑا ہوا تھا، اس کے ساتھ بیٹھ کر حضور ﷺ نے تکیہ لگایا۔ اس کے بعد پھر ایک شخص آیا جس کے ہاتھ لمبے تھے، گھٹنوں سے اس کے ہاتھ نیچے تھے اسے ذوالیدین کہتے تھے۔ اس نے کہا کہ

"اقصرت الصلوٰۃ یا رسول اللہ ام نسیت؟"

یا رسول اللہ ﷺ اس نماز میں قصر ہوئی ہے یعنی اب نماز فی الواقع دو (۲) رکعت ہوگئی ہے یا آپ بھول گئے ہیں؟

حضور ﷺ نے فرمایا کہ

"کل ذٰلک لم یکن"

ان میں سے کوئی ایک بات بھی نہیں ہوئی۔

ذوالیدین نے عرض کیا کہ

"یا رسول اللہ! بعض ذٰلک قد کان"

ان میں سے ایک بات تو ضرور ہوئی ہے۔

اس کے بعد جب نبی ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ سے تصدیق کی تو اس کے بعد نبی اکرم ﷺ نے باقی دو رکعت نماز پڑھی اور سجدہ سہو ادا کیا۔

اس فعل کی پیروی کرتے ہوئے ہمارے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم بھی جب دو رکعت نماز پڑھیں بجائے چار کے تو ہم بھی سلام پھیریں اور اسی طریقہ سے آپس میں گفتگو بھی کریں۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے سلام پھیرا تھا اور کھجور کے تنے کے ساتھ تکیہ لگایا تھا۔ حالانکہ یہ افعال نبی اکرم ﷺ سے سہواً صادر ہوئے تھے۔ وہ افعال جو نبی اکرم ﷺ سے سہواً صادر ہوئے ہیں ان کا اتباع واجب نہیں ہے اور نہ ان کا اتباع جائز ہے۔

سنن زوائد

اور اگر ایسے افعال ہیں جو نبی اکرم ﷺ سے بتقاضائے طبع یا بتقاضائے عادت صادر ہوئے ہیں، چونکہ حضور ﷺ عرب کے باشندے تھے، عرب ہونے کی حیثیت سے یا قریشی ہونے

Marfat.com

کی حیثیت سے نبی اکرم ﷺ نے بطور عادت اگر بعض افعال ادا کئے ہیں تو اس پر بھی تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ ان افعال کی تابعداری بھی واجب نہیں ہے۔

مثال کے طور پر تیل کے لگانے میں، لباس کے استعمال میں، جوتے کے پہننے میں نبی اکرم ﷺ کے کچھ خاص آداب تھے۔ ان آداب اور عادات کی پیروی اگر ہم کرتے ہیں اس حیثیت سے کہ یہ نبی اکرم ﷺ ہی کے عادات واطوار ہیں بلاشبہ مستحسن، پسندیدہ اور مستحب ہے لیکن نبی اکرم ﷺ کی اس قسم کے عادات واطوار کی تابعداری اور پیروی ہم پر لازم نہیں ہے۔ انہیں سنن زوائد کہتے ہیں۔ یہاں افعال کے سلسلہ میں تو اتفاق ہے۔

لیکن اختلاف ایسے افعال میں ہے جو افعال حضور ﷺ سے بتقاضائے عادت بھی صادر نہیں ہوئے ہیں۔ وہ آپ ﷺ کی ذات کے ساتھ مخصوص بھی نہیں ہیں اور آپ ﷺ سے سہواً بھی سرزد نہیں ہوئے ہیں لیکن پھر بھی اس قسم کے افعال میں نبی اکرم ﷺ کی تابعداری واجب ہے یا نہیں ہے؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک فعل نبی اکرم ﷺ سے بطور عادت اور سہواً صادر نہیں ہوا ہے تو صرف یہ بات جب ثابت ہو جائے کہ حضور ﷺ نے فلاں فعل سر انجام دیا ہے تو ہمارے اوپر لازم ہے کہ ہم بھی وہ فعل سر انجام دیں۔ اگرچہ اس کے ساتھ نبی اکرم ﷺ کا یہ قول نہ ہو کہ تم بھی ایسا کرو جیسا میں نے کیا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک فعل نبی اکرم ﷺ سے سہواً سرزد نہ ہوا ہو، نبی ﷺ کی خصوصیت نہ ہو اور نبی ﷺ کی عادت نہ ہو، پھر صرف یہ بات کہ نبی اکرم ﷺ نے ایک فعل ادا کیا ہے یہ کافی نہیں ہے کہ وہ فعل ہمارے اوپر لازم اور واجب ہو اور ہم لازماً وہ فعل سر انجام دیں۔ جب تک کہ نبی اکرم ﷺ نے یہ نہ فرمایا ہو کہ تم بھی اس طریقہ سے کرو جس طریقہ سے میں نے کیا ہے۔ اصل میں محل اختلاف حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان یہی بات ہے۔

شافعیہ ایک بات یہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کا فعل بھی امر ہے جس طرح قول امر ہے۔ "**والامر للوجوب**" اور امر وجوب کے لئے ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

Marfat.com

''وَمَا اَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِیْدٍ''(ھود۔۹۷)

یہاں امر سے مراد فعل ہے کہ فعلِ فرعون صحیح اور درست فعل نہیں تھا۔لیکن امر سے اگر قول مراد ہوتا تو

''القول یوصف بالسدید لا بالرشید''

عرب کی عادت اور عرف میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ''وما قول فلان برشید'' بلکہ کہا جاتا ہے کہ وما قول فلان بسدید۔ کہ فلاں کا قول سچا نہیں ہے، درست نہیں ہے۔رشید کا استعمال اقوال کے ساتھ نہیں ہوتا بلکہ افعال کے ساتھ ہوتا ہے۔اس سے یہ بات ہمارے نزدیک بالکل ثابت ہوتی ہے کہ فعل بھی امر ہے اور ہر امر وجوب کے لئے ہے۔نبی اکرم ﷺ کا جو فعل ہے وہ بھی نبی اکرم ﷺ کا امر ہے۔چونکہ امر وجوب کے لئے ہے لہٰذا آپ کا فعل بھی وجوب کے لئے ہے۔

دوسری بات وہ اس سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے جب غزوۂ خندق میں نماز پڑھی۔چار نمازیں نبی اکرم ﷺ نے مرتب کر کے پڑھیں، چونکہ چار نمازیں حضور ﷺ سے قضا ہوئی تھیں۔پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ

''صلوا کما رأیتمونی اصلی''

اس طریقے سے نماز پڑھو جس طریقہ سے تم نے مجھے دیکھا کہ میں نماز پڑھتا ہوں۔

اگر نبی اکرم ﷺ کا فعل مفید وجوب نہیں ہے تو آخر حضور ﷺ نے کیوں فرمایا کہ جس طریقہ سے میں نے نماز پڑھی ہے اسی طریقہ سے تم بھی نماز پڑھو۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طریقہ سے نبی اکرم ﷺ کا قول مفید وجوب ہے اسی طریقہ سے نبی اکرم ﷺ کا فعل بھی مفید وجوب ہے۔

حنفیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ بات ہم نہیں مانتے کہ فعل بھی امر ہے۔اس لئے کہ امر کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ

''قول القائل لغیرہ افعل علیٰ سبیل الاستعلاء''

''کہ ایک شخص کا دوسرے کو یہ کہنا کہ تم یہ کام اس طریقہ سے کرو۔''

وہ اپنے آپ کو مامور سے اور مخاطب سے بڑا سمجھتا ہو۔تو اسے امر کہتے ہیں۔ظاہر

Marfat.com

بات ہے کہ فعل میں یہ صورت حال موجود نہیں ہے۔

جہاں تک یہ استدلال ہے کہ ''وما امر فرعون برشید ''تو ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک تو ہے لفظ قول اور ایک ہے لفظ امر۔ تو لفظ امر اور لفظ قول اگرچہ مترادف ہیں لیکن یہ لازم نہیں ہے کہ ایک مترادف کے ساتھ جو لفظ استعمال ہوتا ہے وہی لفظ دوسرے کے ساتھ بھی استعمال ہو۔

مثلاً صلوٰۃ اور دعا کا ایک ہی معنی ہے۔ لغت میں صلوٰۃ دعا کو کہتے ہیں لیکن صلّی کے ساتھ اگر علیٰ کا استعمال ہو جائے تو اس کا مفہوم دعائے خیر ہے صلّی علیہ یعنی فلاں شخص نے فلاں کے لئے دعائے خیر کی اور دعا کا لفظ صلّی کا مترادف ہے لیکن دعا کے ساتھ اگر یہی علیٰ کا لفظ اگر استعمال ہوتا ہے تو وہاں اس کا مفہوم ہے دعائے شر۔ یعنی فلاں نے فلاں کے لئے بددعا کی۔

امر اور قول دونوں مرادف ہیں لیکن یہ لازم نہیں ہے کہ اگر قول کے ساتھ سدید کا استعمال ہوتا ہے تو امر کے ساتھ بھی سدید کا استعمال ہوگا۔

جہاں تک شافعیہ کے دوسرے استدلال کا تعلق ہے تو حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر نبی اکرم ﷺ کا فعل وجوب کے لئے کافی ہوتا تو حضور ﷺ کو کیا ضرورت تھی کہ وہ فرماتے کہ

''صلوا کمار ایتمونی اصلی''

نبی اکرم ﷺ نے اسی لئے تو فرمایا کہ آپ ﷺ کو کہنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اگر آپ ﷺ کے فعل بھی اسی طرح مفید وجوب ہوتے تو بس وہ فعل کرتے اور لوگ خود بخود سمجھ جاتے کہ اس فعل کا کرنا ہمارے اوپر لازم ہے۔ لیکن فعل پر نبی اکرم ﷺ نے اکتفاء نہیں فرمایا بلکہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ''صلوا کمار ایتمونی اصلی'' ''اس طریقہ سے تم نماز پڑھو جس طریقہ سے میں نماز پڑھتا ہوں۔''

تو حضور ﷺ کے اس قول کی بنا پر وجوب آ گیا۔

حنفیہ اس سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ ایک دن رسول اکرم ﷺ نماز پڑھ رہے تھے اور یکایک نماز کے دوران ہی رسول اکرم ﷺ نے اپنے جوتے نکال لئے تو لوگوں نے بھی نکال لئے۔ جب نبی اکرم ﷺ نے نماز پڑھی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم نے جوتے کیوں نکالے؟

Marfat.com

انہوں نے کہا کہ

"یا رسول اللہ! رایناک خلعت نعلیک فخلعنا"

ہم نے آپ کو دیکھا کہ آپ نے جوتے نکالے تو ہم نے بھی نکالے۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ کیا یہ ضروری ہے کہ جب میں نے جوتے نکالے تو تم نے بھی جوتے نکالے۔ مجھے تو حضرت جبرئیلؑ نے یہ خبر دی تھی کہ تیرے جوتوں میں کوئی ایسی چیز ہے جو ناپاک ہے۔ تو اس بنا پر میں نے جوتے نکالے، تم نے کیوں نکالے؟

اسی طریقہ سے حضور ﷺ دن اور رات کو ملا کر روزہ رکھتے تھے۔ دن میں بھی روزہ اور رات میں بھی روزہ رکھتے تھے۔ صحابہ کرامؓ نے بھی یہ عمل شروع کیا۔ نبی اکرم ﷺ نے ان کو روکا کہ تم یہ کیوں کرتے ہو؟ صحابہؓ کہا کہ آپ کرتے ہیں۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ

"ایکم مثلی یطعمنی ربی و یسقینی"

تم میں سے کون مجھ جیسا ہے کہ مجھے اللہ تعالیٰ کھانا کھلاتا ہے اور پانی پلاتا ہے۔ مجھ جیسے تم نہیں ہو، تم یہ کام مت کیا کرو۔

اگر نبی اکرم ﷺ کا فعل مفید وجوب ہوتا تو آپ ﷺ صحابہؓ کو نہ روکتے بلکہ ان پر آفرین کرتے کہ تم نے بہت ہی اچھا کیا کہ تم نے جوتے نکالے اور تم نے اس طریقہ سے دن رات کو ملا کر روزے رکھے۔

نبی ﷺ کے افعال کی تابعداری بالعموم مستحسن ہے اور پسندیدہ ہے۔ اس میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف اگر ہے تو صرف وجوب میں ہے۔

نبی اکرم ﷺ کے بعض افعال ایسے بھی ہیں کہ ان افعال کو لغزش کہا جاتا ہے اور یہ ایسے افعال ہیں کہ ان کی تابعداری بالکل سرے سے جائز بھی نہیں ہے۔ کسی نبی سے کوئی فعل سرزد ہو جائے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس نبی کو متنبہ کر دیا جائے کہ یہ فعل نہیں ہونا چاہیے تھا تو وہ فعل اس لائق نہیں ہے کہ اس کی تابعداری کی جائے اور اس فعل کو نمونہ عمل بنایا جائے۔ چنانچہ صاحب حسامی لکھتے ہیں کہ

"و منها ای من افعال نبی ﷺ قسم اخر و هو ذلة"

Marfat.com

کہ افعال نبی ﷺ میں سے ایک اور قسم ہے اور وہ لغزش ہے۔

"ولیس من هٰذا الباب فی شیٍ"

وہ سنت کے باب میں سے نہیں ہے۔

"لانه لا یصلح للاقتدابهٖ"

اس لئے کہ سنت سے مراد تو وہ اقوال اور افعال ہیں جن میں یہ صلاحیت ہو کہ ان کی تابعداری کی جائے اور ان کو نمونہ عمل بنایا جائے۔ لیکن نبی اکرم ﷺ کے وہ افعال جو لغزش کی قبیل سے ہیں وہ نمونہ عمل نہیں بن سکتے۔

"ولا یخلو عن الاقتران ببیان انه ذَلّة"

نبی ﷺ سے جو فعل سرزد ہو جائے اور وہ فعل ایسا ہو کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ فعل صحیح نہ ہو بلکہ وہ فعل لغزش کے قبیل سے ہو، خطا کے قبیل سے ہو۔ تو یہ لازم ہے اور ضروری ہے کہ وحی کے ذریعہ سے نبی اکرم ﷺ کی اصلاح ہو جائے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح دیگر ائمہ مجتہدین اجتہادی فیصلے کیا کرتے تھے اسی طرح نبی اکرم ﷺ بھی کبھی کبھی اجتہادی فیصلے کیا کرتے تھے لیکن فرق صرف یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ اپنے اجتہاد میں اگر غلطی کرتے تھے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی کے ذریعہ سے فوراً اس کی اصلاح کی جاتی تھی۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضور ﷺ کے کسی قیاس ورائے کی اصلاح نہ ہونا اس بات کا قطعی ثبوت تھا کہ یہ اجتہاد اور یہ رائے فی الواقع اللہ تعالیٰ کے نزدیک بالکل صحیح ہے۔ نبی ﷺ اور اسی طرح دوسرے انبیاء کو خطائے اجتہادی پر چھوڑا نہیں جا سکتا تھا۔ لیکن باقی ائمہ مجتہدین اگر اجتہاد کریں تو اس کا احتمال ہے کہ وہ آخر دم تک خطا پر قائم رہیں اور ان کو سرے سے یہ معلوم ہی نہ ہو کہ ہم خطا پر ہیں۔

حضور ﷺ نے بلی کے متعلق فرمایا کہ

"الهرة لیس بنجسة انما هی من الطوافین علیکم والطوافات"

کہ "بلی نجس اور ناپاک نہیں ہے یہ ان چیزوں میں سے ہے جو بہت زیادہ تمہارے

Marfat.com

اوپر طواف کرتے ہیں''۔ یعنی یہ بلی تمہارے پاس کثرت سے آتی جاتی ہے۔

حقیقت میں حضور ﷺ نے بلی کو غلاموں اور لونڈیوں اور گھر کے چھوٹے چھوٹے بچوں پر قیاس کیا ہے۔ جس طرح یہ لوگ گھر میں بہت آتے جاتے ہیں، چونکہ ہر وقت وہ گھر میں آتے جاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر یہ ذمہ داری نہیں ہے کہ ہر بار وہ گھر میں داخل ہونے کی اجازت لیں۔ باستثناء تین اوقت کے، تین اوقات ایسے ہیں کہ ان میں اجازت لینا پڑے گی۔ دوپہر کا وقت، عشاء کا وقت اور صبح کا وقت۔ لیکن اِن اوقات کے علاوہ ہر وقت ان کو اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہے۔ تو وہاں اللہ تعالیٰ نے یہ علت بیان کی ہے کہ

'' طوافون علیکم بعضکم علیٰ بعض ''(النور۔۵۸)

کہ یہ غلام، لونڈی اور یہ گھر کے خدمت گار چھوٹے چھوٹے بچے تمہارے پاس آتے جاتے رہتے ہیں اور تم میں سے بعض بعض پر بہت زیادہ طواف کرتے ہیں۔ تمہارا آپس میں آنا جانا بہت زیادہ ہے، ہر وقت اجازت کا طلب کرنا اگر ان پر لازم ہو جائے تو اس میں بہت زیادہ حرج ہے۔ تو نبی ﷺ نے بلی کو بھی چھوٹے چھوٹے بچوں پر اور گھر کے خادموں اور غلاموں اور لونڈیوں پر قیاس کر دیا۔ اس لئے کہ یہاں بھی کثرت طواف کی علت موجود ہے۔ یہاں بھی وہی حرج ہے جس طرح وہاں حرج ہے۔

حضور ﷺ نے یہاں قیاس اور اجتہاد سے کام لیا ہے۔

حضور ﷺ حجۃ الوداع کے لئے جا رہے تھے کہ ایک عورت آئی اور اس نے نبی ﷺ سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ! میرے والد پر ایک ایسے وقت میں حج فرض ہوا ہے جب کہ وہ بہت زیادہ بوڑھے ہیں اور وہ کسی طریقہ سے اونٹنی پر نہیں بیٹھ سکتے۔ کیا یہ بات کافی ہو گی کہ میں اس کی طرف سے حج کر لوں؟ تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ

'' ارایت لو کان علیٰ ابیک دین ففضیتہ اما کان یقضیٰ عنہ ''

تم مجھے یہ خبر دو کہ اگر تمہارے باپ پر قرضہ ہوتا اور تم وہ قرضہ اسی کی طرف سے ادا کر دیتیں تو وہ قرضہ ادا ہوتا یا نہ ہوتا؟

اس عورت نے کہا کہ

Marfat.com

ہاں یا رسول اللہ ﷺ! وہ قرضہ تو ادا ہو جاتا۔

نبی ﷺ نے فرمایا کہ

"فدین اللہ احق بالقضاء"

جب بندوں کا قرضہ ادا ہو سکتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا قرضہ تو اس طریقہ سے بطریقہ اولیٰ ادا ہوتا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ حضور ﷺ نے حج کو جو اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے اسے حقوق العباد پر قیاس کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح دیگر مجتہدین قیاس سے کام لیتے ہیں اسی طرح حضور ﷺ بھی کبھی کبھی قیاس و اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ لیکن بعض مقامات ایسے ہیں کہ جہاں نبی اکرم ﷺ نے اپنی رائے اور اجتہاد سے کوئی فیصلہ کیا ہے اور وہ فیصلہ اللہ تعالیٰ کے ہاں ناپسندیدہ ہے تو وہاں اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف سے حضور ﷺ کو متنبہ کیا ہے۔ اس قسم کے چار پانچ مواقع قرآن مجید میں آتے ہیں کہ جہاں حضور ﷺ کو تنبیہ کی گئی ہے۔ اس کے علاوہ نبی اکرم ﷺ کے تمام اقوال کے متعلق ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ سب کے سب صحیح ہیں۔ سب منجانب اللہ ہیں۔ اس لئے کہ ان کے ماسوا کسی اور فعل کے متعلق نبی اکرم ﷺ کو متنبہ نہیں کیا گیا ہے اور نبی اکرم ﷺ کے کسی اور فعل میں تصحیح نہیں کی گئی ہے۔

ا۔ ایک مقام وہ ہے جب نبی اکرم ﷺ غزوۂ تبوک کے لئے تیاریاں کر رہے تھے تو منافقین آتے تھے اور وہ حضور ﷺ سے اجازت طلب کیا کرتے تھے، قسم قسم کے جھوٹے عذرات اور بہانے بناتے تھے۔ نبی اکرم ﷺ ازراہِ ترحم اور ازراہِ فیاضی کہا کرتے تھے کہ چلو اگر تم نہیں جانا چاہتے تو تمہارے لئے اجازت ہے۔

تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ

"عَفَا اللّٰہُ عَنۡکَ لِمَ اَذِنۡتَ لَھُمۡ حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکَ الَّذِیۡنَ صَدَقُوۡا وَ تَعۡلَمَ الۡکٰذِبِیۡنَ" (التوبہ۔۴۳)

اللہ تعالیٰ نے یہ بات تمہارے لئے معاف کر دی ہے لیکن تم نے ان کو اجازت کیوں دی؟ چاہیئے تو یہ تھا کہ آپ ﷺ ان کو اجازت نہ دیتے اور ان کو حکم دیتے کہ تم کو لازماً میرے ساتھ

Marfat.com

غزوۂ تبوک میں جانا ہوگا۔ تا کہ وہ لوگ جو ایمان کے معاملہ میں سچے ہیں اور وہ لوگ جو جھوٹے ہیں، دونوں کھل کر تمہارے سامنے آ جاتے اور ان کا فرق واضح ہو جاتا۔ اب تو وہ لوگ جو ایمان کے وعدے میں جھوٹے ہیں، وہ آپ کے اس اجازت نامہ کو اپنے نفاق کے لئے ڈھال کے طور پر استعمال کر سکتے ہیں اور وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر ہمارا جانا ضروری تھا تو آپ ﷺ نے ہمیں اجازت کیوں دی؟ ہم تو اسی بنا پر رہ گئے کہ آپ ﷺ نے ہمیں اجازت دی۔ تو اس طریقہ سے ان کے نفاق پر ایک پردہ باقی رہ گیا۔ اگر آپ ﷺ ان کو اجازت نہ دیتے بلکہ ان سے کہتے کہ لازماً تمہیں ہمارے ساتھ جانا ہوگا، وہ جانے والے تو نہیں تھے، اس طرح ان کے نفاق کی حقیقت کھل جاتی۔

۲۔ بدر کے قیدیوں کے سلسلہ میں حضور ﷺ نے جو فدیہ لیا تھا وہاں نبی اکرم ﷺ نے پوچھا کہ ان ستر قیدیوں کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے۔ تو حضرت ابو بکرؓ نے رائے دی کہ یا رسول اللہ ﷺ! یہ آپ کی قوم ہے ان کے ساتھ رحم کا سلوک ہونا چاہیے۔ اس وقت ہم محتاج ہیں۔ یہ ہمیں فدیہ دیں اور فدیہ کی وجہ سے ہم مضبوط ہو جائیں گے اور آگے چل کر ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان میں سے بہت سے لوگوں کو ہدایت فرما دے۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ

"یا رسول اللہ! انھم راس الکفر"

یہ کفر کی جڑ ہیں لہٰذا ان کو قتل کر دیا جائے اور ختم کر دیا جائے۔ علیؓ کو حکم دیجئے کہ وہ اپنے بھائی عقیل کو قتل کریں، مجھے حکم دیجئے کہ میں اپنے رشتہ داروں کو قتل کروں اور حمزہ کو حکم دیجئے کہ وہ عباس کو قتل کریں۔ اس وقت حضرت عباس بھی ان قیدیوں میں آئے تھے۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

"ان اللہ لیلین قلوب رجالٍ کالماء و یشدد قلوب رجالٍ کالحجارة"

اللہ تعالیٰ بعض لوگوں کے دلوں کو پانی کی طرح نرم کرتا ہے اور بعض لوگوں کے دلوں کو پتھر کی طرح سخت کرتا ہے۔ اور اے ابو بکرؓ تیری مثال ایسی ہے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی مثال تھی۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا تھا کہ

Marfat.com

"فَمَنْ تَبِعَنِیْ فَاِنَّهٗ مِنِّیْ وَمَنْ عَصَانِیْ فَاِنَّکَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ" (ابراہیم۔۳۶)

جس شخص نے میری تابعداری کی وہ مجھ سے ہے یعنی میری امت میں شامل ہے اور جس نے میری نافرمانی کی پس اے اللہ تعالیٰ تو بھی غفور ورحیم ہے۔ یعنی جس نے ابراہیم علیہ السلام کی نافرمانی کی اس کے متعلق بھی حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بددعا نہیں فرمائی بلکہ فرمایا کہ "فَاِنَّکَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ"

حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے جب قیامت کے دن اللہ تعالیٰ پوچھے گا کہ

"ءَاَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوْنِیْ وَاُمِّیَ اِلٰهَیْنِ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ"

(المائدہ۔۱۱۶)

کیا تم نے لوگوں سے یہ کہا تھا کہ مجھے اور میری ماں کو خدا کے ماسوا خدا بناؤ۔

تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام فرمائیں گے کہ

"سُبْحَانَکَ مَا یَکُوْنُ لِیْ اَنْ اَقُوْلَ مَا لَیْسَ لِیْ بِحَقٍّ"

(المائدہ۔۱۱۶)

میرے لئے مناسب نہیں ہے کہ میں وہ بات کہوں جو میرے لئے حق نہیں ہے۔

"اِنْ کُنْتُ قُلْتُهٗ فَقَدْ عَلِمْتَهٗ" (المائدہ۔۱۱۶)

اگر میں نے ایسی بات کہی ہے تو تُو اسے جانتا ہے۔

"تَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِیْ وَلَآ اَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِکَ"

(المائدہ۔۱۱۶)

تو جانتا ہے اس چیز کو جو میرے دل میں ہے اور میں نہیں جانتا وہ چیز جو تیرے پاس ہے۔

اور پھر کہا کہ

"مَا قُلْتُ لَهُمْ اِلَّا مَآ اَمَرْتَنِیْ بِهٖٓ اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ"

(المائدہ۔۱۱۷)

Marfat.com

میں نے تو ان کو یہی حکم دیا تھا اور یہی بات کہی تھی کہ تم اللہ کی عبادت و بندگی اختیار

کرو۔

پھر فرماتے ہیں کہ

''اِنْ تُعَذِّبْھُمْ فَاِنَّھُمْ عِبَادُکَ وَ اِنْ تَغْفِرْلَھُمْ فَاِنَّکَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ (المائدہ۔۱۱۸)

اگر تو ان کو عذاب دیتا ہے تو پس اے اللہ تعالیٰ یہ تیرے بندے ہیں۔(یہ نہیں فرمایا کہ عذاب ان کو دو) اور اگر تو ان کو بخشتا ہے تو تو ہی عزیز و حکیم ہے بخشش بھی کرسکتا ہے۔

حضور ﷺ نے فرمایا کہ اے عمر! تیری مثال ایسی ہے کہ جیسے حضرت نوح علیہ السلام کے مزاج میں جلال تھا۔وہ جلالی مزاج رکھتے تھے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کا مزاج بھی جلالی تھا۔حضرت نوح علیہ السلام نے فرمایا کہ

''رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَی الْاَرْضِ مِنَ الْکٰفِرِیْنَ دَیَّارًا''

(نوح۔۲۶)

اے میرے پروردگار کافروں میں سے زمین پر کسی باشندے کو نہ چھوڑ، سب کو ختم

کردے۔

حضرت موسیٰ نے فرمایا تھا کہ

'' رَبَّنَا اطْمِسْ عَلٰی اَمْوَالِھِمْ وَاشْدُدْ عَلٰی قُلُوْبِھِمْ فَلَا یُؤْمِنُوْا حَتّٰی یَرَوُا الْعَذَابَ الْاَلِیْمَ''(یونس۔۸۸)

اے اللہ تعالیٰ ان کے حال کو ختم کردے مٹادے اور ان کے دلوں پر مہر لگا۔پس یہ لوگ ایمان نہیں لاتے یہاں تک کہ یہ دردناک عذاب کو نہ دیکھ لیں۔

اس کے بعد پھر نبی اکرم ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ کی رائے کے مطابق فیصلہ دیا اور فدیہ لے لیا۔اس کے بعد فوراً اللہ تعالیٰ کی آیت آئی کہ

'' مَاکَانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَّکُوْنَ لَہٗ اَسْرٰی حَتّٰی یُثْخِنَ فِی الْاَرْضِ ''(الانفال۔۶۷)

Marfat.com

کسی نبی کی شان کے ساتھ مناسب نہیں ہے کہ اس کے لئے جب قیدی ہوں تو ان قیدیوں کو چھوڑے یا ان سے فدیہ لے لے۔ یہاں تک کہ وہ زمین میں بہت زیادہ قتل اور خونریزی کرے۔ سب سے بہتر یہ ہے کہ ان کو قتل کر دیا جائے۔ ان کی طاقت کا کچومر نکال دیا جائے۔ اس کے بعد ان سے فدیہ لیا جائے، ابھی سے تم نے فدیہ کیوں لیا؟

یہاں پر نبی اکرم ﷺ کے اس اجتہاد کی تصحیح فوراً اللہ تعالیٰ کی طرف سے کی گئی۔

اسی طرح دو تین مواقع اور ہیں لیکن ان کے علاوہ باقی تمام موقعوں پر نبی اکرم ﷺ نے جو اجتہاد کیا ہے، جو بھی رائے قائم کی ہے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر تنبیہ کا نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے اور وہ بالکل برحق ہے۔ یہ صرف نبی اکرم ﷺ کی ذات کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ ہم دیکھتے ہیں گزشتہ انبیاء کے متعلق بھی، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

”وَ دَاؤٗدَ وَ سُلَیۡمٰنَ اِذۡ یَحۡکُمٰنِ فِی الۡحَرۡثِ اِذۡ نَفَشَتۡ فِیۡهِ غَنَمُ الۡقَوۡمِ وَ کُنَّا لِحُکۡمِهِمۡ شٰهِدِیۡنَ۔ فَفَهَّمۡنٰهَا سُلَیۡمٰنَ وَ کُلًّا اٰتَیۡنَا حُکۡمًا وَّ عِلۡمًا“ (الانبیاء۔۷۸۔۷۹)

کہ حضرت داؤد علیہ السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام کو یاد کرو جبکہ وہ کھیتی کے بارے میں فیصلہ کیا کرتے تھے اور ہم ان کے فیصلہ کے وقت حاضر تھے اور ہمیں علم تھا کہ وہ کیا فیصلہ کرتے ہیں۔ تو ہم نے سلیمان علیہ السلام کو وہ معاملہ سمجھا دیا اور سلیمان علیہ السلام کا فیصلہ صحیح تھا اور داؤد علیہ السلام کا فیصلہ صحیح نہیں تھا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام سے اجتہادی لغزشیں اور خطائیں سرزد ہوتی ہیں لیکن ان کو خطا پر قائم چھوڑا نہیں جاتا بلکہ وحی کے ذریعہ سے فوراً ان کی اصلاح ہوتی ہے۔ اور جہاں تک دیگر مجتہدین کا تعلق ہے تو ان سے بھی اجتہاد میں خطا ہوتی ہے اور اس کی بہت گنجائش ہے کہ ان کو مرتے دم تک یہ پتہ ہی نہ ہو کہ ہم خطا پر ہیں لیکن انبیاء علیہم السلام کو خطا پر باقی نہیں رکھا جا سکتا۔

اقوال وافعالِ صحابہؓ

سنت نبی ﷺ کے ساتھ ایک اور بحث صحابہ کرامؓ کے اقوال اور افعال کے متعلق ہے

Marfat.com

یعنی قانون شرعی میں اور ماخذ قانون اسلامی کی حیثیت سے صحابہ کرامؓ کے اقوال اور افعال کا کیا مقام ہے؟

ابو سعید بردعی یہ کہتے ہیں کہ اگر صحابہ کرامؓ میں سے کسی صحابی کی طرف سے ایک قول منقول ہو جائے اور وہ ایک قول ہمارے پاس ہو تو ہم اس قول پر عمل کریں گے۔ اس وجہ سے کہ صحابہ کرامؓ نے نبی اکرم ﷺ کے زمانہ کو پایا ہے۔ حضور ﷺ کے سارے فیصلے ان کے سامنے ہیں۔ ہمارا گمان غالب یہ ہے کہ وہ جو بات کرتے ہیں، نبی اکرم ﷺ سے تعلق ہی کی بنا پر کرتے ہیں۔ اس لئے کہ انہوں نے حضور ﷺ کو دیکھا ہے کہ آپ ﷺ نے وہ بات کی ہے۔ لیکن یہ حیثیت ہم تابعین کو یا تبع تابعین کو نہیں دے سکتے کہ ان کا قول بھی ہمارے اوپر حجت ہو۔

لیکن شیخ ابوالحسن الکرخیؒ کہتے ہیں اور یہی قول بہت سے ائمہ مجتہدین کا اور بکثرت فقہائے حنفیہ کا ہے اور یہی قول شمس الائمہ سرخسیؒ کا بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک صحابی کا قول اگر ہمارے پاس ہو تو ہم یہ دیکھیں گے کہ صحابی کا قول کیسے معنی میں ہے؟ اگر یہ قول ایک ایسے معاملہ سے متعلق ہے کہ ہم قیاس اور اجتہاد سے اس معاملہ کے متعلق کچھ حکم نہیں لگا سکتے تو ہم اس قول کی تعمیل کریں گے۔

مثلاً زکوۃ کی مقدار کے بارے میں، رکعات کی تعداد کے بارے میں اور اس قسم کے دیگر امور کے بارے میں جن میں کسی رائے اور اجتہاد کو دخل نہ ہو، تو اس قسم کے معاملات میں صحابی کا کوئی فعل یا قول اگر ہمارے پاس آجائے تو ہم اس قول اور فعل کی تابعداری کریں گے۔ اس لئے کہ وہ قول اور فعل جب ایسے معاملہ میں ہے کہ جس معاملہ میں رائے اور اجتہاد کو دخل نہیں ہے تو یقینی طور پر یہ بات ہمارے سامنے ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے نبی اکرم ﷺ کو دیکھا ہوگا حضور ﷺ سے وہ قول سنا ہوگا۔ اس لئے کہ رائے اور اجتہاد کو تو اس معاملہ میں دخل نہیں ہے۔

لیکن اگر ہم دیکھتے ہیں کہ صحابی نے کسی معاملہ میں ایک ''قول'' کہا ہے یا کوئی ''فعل'' سرانجام دیا ہے اور وہ معاملہ ایسا ہے کہ اس میں رائے اور اجتہاد کو دخل ہے تو ایسے معاملہ میں ہم اس صحابی کی تقلید نہیں کریں گے۔ بلکہ ہمیں یہ حق حاصل ہوگا کہ ہم آزادانہ طور پر سوچیں اور قیاس کے ذریعہ سے ایک رائے قائم کریں اور ہماری یہ رائے صحابی کی رائے سے مخالف بھی ہو سکتی ہے

Marfat.com

موافق بھی ہو سکتی ہے۔

لیکن جہاں تک تابعین اور تبع تابعین کا تعلق ہے تو ان کے متعلق امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ "ھم رجال و نحن رجال" یہ بھی آدمی ہیں اور ہم بھی آدمی ہیں۔ یعنی جس طریقہ سے ان کو اجتہاد کا حق حاصل ہے اسی طریقہ سے ہم کو بھی اجتہاد کا حق حاصل ہے۔

امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ

"ما جاء نا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعلی الراس والعین"

رسول ﷺ کی طرف سے جو کچھ ہمارے پاس آئے یعنی جو تعلیم و ہدایت ہماری طرف منقول ہو جائے وہ تو سر آنکھوں پر۔ ہم بلا کسی چون و چرا کے اسے حجت تسلیم کریں گے، اسے سند تسلیم کریں گے۔

"وما جاء نا عن الصحابۃ اخترنا"

اور اگر صحابہ کے مختلف اقوال ہمارے سامنے آئیں تو ہم ان میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دیں گے۔ ہم دیکھیں گے کہ صحابہ کرام کے اقوال میں سے کون سا قول ایسا ہے کہ وہ کتاب و سنت کے مزاج سے زیادہ اقرب ہے تو اسی کو قبول کر لیں اور اُس صحابی کے قول کو چھوڑ دیں جو کتاب و سنت سے نسبتاً اقرب نہیں ہے۔

"فما جاء نا عن التابعین فھم رجال و نحن رجال"

پس جو کچھ ہمارے پاس تابعین سے منقول ہو تو پس وہ بھی آدمی ہیں اور ہم بھی آدمی ہیں۔

جس طریقہ سے ان کو اجتہادی رائے قائم کرنے کا حق ہے، اسی طریقہ سے ہمیں بھی حق ہے کہ ہم اجتہادی رائے قائم کریں۔

وجوہِ بیان

اب اس کے بعد ایک ایسی بحث آ رہی ہے جس کا تعلق کتاب و سنت دونوں سے ہے وہ بحث "وجوہِ بیان" کی ہے یعنی کبھی کبھی کتاب اللہ یا حدیثِ رسول ﷺ کے ساتھ بیان

Marfat.com

پیوست ہوتا ہے اور ان کے ساتھ بیان ملتا ہے۔

بیان کی کئی اقسام ہیں۔ بیان کی سب سے پہلی قسم ''بیان تقریر'' ہے۔

ا۔ بیانِ تقریر

بیان تقریر کا مفہوم یہ ہے کہ اگر ایک آیت یا ایک حدیث سے ایک مضمون ظاہر اور متبادر ہوتا ہے لیکن بہرحال اس آیت میں یا اس حدیث میں ایک تاویل کا احتمال ہے۔ اگرچہ وہ تاویل، ایک تاویل غیر ظاہری ہے اور وہ ایک تاویل غیر متبادری ہے۔ لیکن فی الجملہ مجاز کا یا تخصیص کا یا تاویل کا ایک احتمال موجود ہے۔ اب ایسے موقع پر آیت کے ساتھ یا حدیث کے ساتھ بعد میں ایسے الفاظ آجاتے ہیں کہ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت اور اس حدیث کا مفہوم یہی ہے جو ظاہر متبادر ہے اور اس میں تاویل اور مجاز کا جو احتمال تھا وہ باقی نہیں رہا یعنی اس احتمال کا دروازہ بند کر دیا گیا۔ اسے بیانِ تقریر کہتے ہیں۔

مثال

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ''(الحجر۔۳۰)

پس سب فرشتوں نے نے سجدہ کیا اور بہ حیثیتِ اجتماعی سجدہ کیا۔

اَبْ فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ کے لفظ سے ظاہر متبادر یہی ہے کہ تمام فرشتوں نے سجدہ کیا ہوگا۔ اور یہ بھی ظاہر متبادر ہے کہ انہوں نے بیک وقت بہ حیثیتِ اجتماعی سے سجدہ کیا ہوگا۔ اس لئے کہ سجدہ سے مراد مقصود ہے حضرت آدمؑ کی تعظیم۔ ظاہر بات ہے کہ الگ الگ سجدہ سے حضرت آدم علیہ السلام کی تعظیم کا وہ مظاہرہ نہیں ہوتا لیکن بیک وقت اگر سب لوگ جمع ہو کر بہ حیثیتِ اجتماعی سجدہ کریں تو اس سے حضرت آدمؑ کی تعظیم کا مکمل طور پر مظاہرہ ہوتا ہے۔ تو فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ کے لفظ سے ظاہر متبادر یہی تھا کہ تمام فرشتوں نے بہ حیثیتِ اجتماعی سجدہ کیا ہوگا۔ خاص طور پر اس وجہ سے کہ الملئكة میں الف اور لام استغراق کے لئے ہے یعنی تمام فرشتے۔ لیکن بہرحال یہ احتمال موجود تھا کہ سب فرشتوں نے سجدہ نہیں کیا ہوگا بلکہ بعض فرشتوں نے سجدہ کیا ہوگا اور تمام فرشتوں کی

Marfat.com

طرف سجدے کے جو نسبت ہے وہ مجازاً ہوگی۔ جس طرح فرض کیجئے کہ ایک قبیلہ ہے اور اس قبیلہ میں ایک آدمی یا دو آدمی اٹھتے ہیں اور وہ زید کو قتل کرتے ہیں۔ لیکن عرب کہتے ہیں کہ

''بنو فلانٍ قتلوا زیداً''

''فلاں قبیلے کے لوگوں نے زید بیچارے کو مار ڈالا۔'' حالانکہ اس قبیلے کے تمام لوگ زید کے قتل پر مجتمع نہیں ہوئے۔ قتل تو صرف ایک یا دو اشخاص کا فعل ہوتا ہے لیکن مجازاً اس فعل کی نسبت تمام قبیلہ کی طرف کی جاتی ہے تو یہ ہوسکتا تھا کہ کوئی شخص یہ توہم کرتا کہ واقعی سجدہ صرف ایک دو فرشتوں نے کیا ہوگا اور تمام فرشتوں کی طرف سجدہ کی جو نسبت ہے یہ مجازی ہے۔ اسی طرح یہ بھی احتمال تھا کہ اکثر فرشتوں نے سجدہ کیا ہوگا اور چونکہ ''لِلاکثر حکم الکل''۔ اکثر کو کل کا حکم دیا جاتا ہے۔ اس لئے مجازاً یہ کہہ دیا گیا کہ تمام فرشتوں نے سجدہ کیا۔ اسی طرح یہ احتمال بھی تھا کہ فرشتوں نے الگ الگ سجدہ کیا ہوگا۔ بہ حیثیتِ اجتماعی انہوں نے سجدہ نہیں کیا ہوگا۔ تو کلهم کے ذریعہ سے تخصیص کا دروازہ بند ہوا۔ یہ معلوم ہوا کہ حقیقت میں تمام فرشتوں نے سجدہ کیا۔ یہاں مجازی نسبت نہیں ہے۔ اور اجمعون سے معلوم ہوا کہ بحیثیت اجتماعی سجدہ کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ فسجد الملئکة سے جو مفہوم متبادر تھا اسی مفہوم متبادر کو اسی بیان کے ذریعہ سے اور زیادہ مستقرّ کیا گیا اسی مفہوم کو اور زیادہ مضبوط کر دیا گیا۔ اسے بیان تقریر کہتے ہیں۔

اسی طرح ہمارے سامنے اس کی یہ بھی مثال آتی ہے کہ ایک شخص معاملات میں اگر یہ کہے کہ

''لفلان علی الف درهم''

کہ ''فلاں شخص کے لئے مجھ پر ایک ہزار روپے ہیں'' اور اس کے بعد پھر یہ کہے کہ ایک ہزار پاکستانی ہیں یعنی پاکستانی سکہ کے لحاظ سے ایک ہزار روپے ہیں۔ جب ایک شخص پاکستان کا شہری ہے، پاکستان میں بیٹھا ہوا ہے اور کہتا ہے کہ فلاں شخص کے میرے اوپر ایک ہزار روپے ہیں تو اس کا ظاہری متبادر مفہوم یہی ہے کہ پاکستانی سکہ کے لحاظ سے ایک ہزار روپے ہیں۔ لیکن یہاں اس کا احتمال تھا کہ اس شخص کی مراد یہ ہو کہ مجھ پر جو ایک ہزار روپے ہیں وہ افغانی ہیں یا

Marfat.com

ہندوستانی سکہ کے لحاظ سے ہیں۔لیکن اس کے بعد جب وہ کہتا ہے کہ میرے اوپر ایک ہزار روپے ہیں پاکستانی سکہ کے لحاظ سے ،تو اس بیان کے ذریعہ سے اس متکلم نے اپنے اس مفہوم متبادر کو بالکل مستقر اور متعقد کر دیا۔اب یہاں غیر ظاہر احتمال کو ختم کر دیا گیا۔ یہ بیان تقریر کی مثال ہے۔

''بیان تقریر'' کا حکم

اور بیان تقریر کا حکم یہ ہے کہ

'' یصح موصولاً و مفصولاً''

وہ متصلا بھی صحیح ہے اور فاصلہ کے ساتھ بھی صحیح ہے۔

مثال

مثال کے طور پر ایک شخص اگر وہ یہ کہے کہ

'' لفلان علی عشرة دراهم''

فلاں شخص کے میرے اوپر دس درھم ہیں اور کل پھر کہہ دے کہ جو دس روپے میں نے کل ذکر کیے تھے وہ دس رپے پاکستانی سکہ کے لحاظ سے ہیں۔ یہ بیان اس کا صحیح ہے۔ہم یہ نہیں کہیں گے کہ امریکہ اور برطانیہ کے سکہ کے لحاظ سے یہ دس روپے تیرے اوپر واجب تھے،اب تیرا یہ بیان صحیح نہیں ہے۔اس لئے کہ یہ بیان تقریر ہے۔

اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ وہ یہ کہہ دے کہ

'' لفلان علی عشرة دراهم من سكة باكستان''

کہ فلاں شخص کے میرے اوپر دس روپے ہیں پاکستانی سکہ کے لحاظ سے یعنی پاکستانی سکہ کا لفظ'' **لفلان لی عشرة دراهم**'' کے ساتھ بالکل پیوست کر دے،تو یہ بھی صحیح ہے۔ یہ بیان تقریر کا حکم ہے۔

۲۔ بیانِ تفسیر

بیان تفسیر کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کی کسی آیت یا حضور ﷺ کی کسی حدیث

Marfat.com

میں بالکل مساوی طور پر دو معانی کا احتمال ہو یا بہت سے زیادہ معانی کا احتمال ہو۔ اور ہم کسی معنی کو دوسرے معنی پر ترجیح نہ دے سکتے ہوں۔ اب ایسے موقع پر ایک بیان آتا ہے۔ اس بیان کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ کی مراد کو واضح کیا جاتا ہے یا بیان کے ذریعہ سے حضور ﷺ کی مراد ہمارے سامنے واضح ہوتی ہے۔ اسے بیان تفسیر کہتے ہیں۔

مثال

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

''اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا ۝ اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا ۝ وَّ اِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا '' (المعارج۔۱۹تا۲۱)

کہ انسان پیدا کیا گیا ہے ''ھلوع''۔ جبکہ اسے کوئی تکلیف پہنچتی ہے تو پھر وہ شور اور فریاد کرنے لگتا ہے اور جب اسے کوئی راحت اور خوشی پہنچتی ہے تو وہ پھر بخیل ہو جاتا ہے۔ اس خیر کو اور نیکی کو پھر منع کرنے والا ہوتا ہے۔ بھلائیوں کے رستوں کو پھر وہ بند کرتا ہے۔ تو ''ھلوعا'' کے لفظ میں کئی معانی کا احتمال تھا لیکن یہ اب بیان تفسیر ہے کہ

''اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا ۝ وَّ اِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا ۝''

اس کے ذریعہ سے قرآن مجید کے لفظ ''ھلوع'' کی تفسیر ہو گئی۔ اس کا مفہوم یہ ہے

''قليل الصبر شديد الحرص''

انسان کا صبر کم ہے اور حرص زیادہ ہے۔

مثال۔ قرآن میں آتا ہے کہ

''وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا''

اللہ تعالیٰ نے بیع کو جائز قرار دیا ہے اور اللہ تعالیٰ نے ربٰو کو حرام قرار دیا ہے۔ اب ربٰو کا لفظی مفہوم ''زیادہ'' ہے۔ ظاہر بات ہے کہ یہاں مطلب مطلق زیادہ کی تحریم نہیں ہے بلکہ مراد ہے ایک مخصوص قسم کے زیادت کی تحریم۔ اب یہ ہمیں معلوم نہیں کہ وہ کس قسم کی مخصوص زیادۃ ہے جو الربٰو کا مصداق ہے۔ تو نبی اکرم ﷺ نے ایک حدیث کے ذریعہ اس کی تفسیر کی ہے اور وہ حدیث وہی ہے جس کا تذکرہ پہلے ہو چکا ہے کہ

Marfat.com

"الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والملح بالملح والتمر بالتمر والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثلٍ يدا بيدٍ والفضل ربوا"

نبی اکرم ﷺ کی یہ حدیث بیان تفسیر کی حیثیت رکھتی ہے۔ جس طرح بیان تقریر موصولاً اور مفصولاً دونوں کے لحاظ سے صحیح ہے۔ اسی طرح بیان تفسیر بھی موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح صحیح ہے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تفسیر مفسر کے ساتھ بالکل متصل ہو، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تفسیر مفسر سے بالکل الگ اور جدا ہو۔ جس طرح بیان تقریر موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح صحیح ہوسکتا ہے۔ اسی طرح بیانِ تفسیر بھی موصولاً اور مفصولاً دونوں کے لحاظ سے صحیح ہو سکتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

" وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طٰٓئِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ " (الانعام۔۳۸)

کہ نہیں ہے کوئی چیز حرکت کرنے والی زمین پر اور نہیں ہے کوئی پرندہ یطیر بجناحیه جو اپنے پروں سے اڑتا ہے۔ اب طائر کا مفہوم بھی تو یہی پرندہ تھا لیکن طائر میں اس کا احتمال تھا کہ اس سے مراد ہو ایک ایسا انسان جو بہت زیادہ تیز رفتار ہو اور اس کے متعلق لوگ یہ کہتے ہوں کہ فلاں تو بالکل پرندہ ہے، پرندوں کی طرح تیز رفتار اڑتا پھرتا ہے۔ اسی طرح وہ شخص جو چٹھی رسان ہے اور قاصد ہے اسے بھی طائر کہتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ بھی بہت تیز رفتار ہوتا ہے اور انتہائی تیزی کے ساتھ ڈاک پہنچاتا رہتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ جب یہ لگ گیا کہ یطیر بجناحیه وہ پرندہ جو اپنے پروں سے اڑتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں طیر سے مراد معنی حقیقی ہے، معنی مجازی نہیں ہے۔ جس طریقہ سے بیان تقریر موصولاً بھی ہوسکتا ہے مفصولاً بھی ہوسکتا ہے، اسی طریقہ سے بیانِ تفسیر موصولاً بھی ہوسکتا ہے اور مفصولاً بھی ہوسکتا ہے۔ یعنی دونوں طریقہ سے ہوسکتا ہے۔

حکم

بیانِ تفسیر کا حکم بھی وہی ہے جو بیانِ تقریر کا ہے۔

Marfat.com

بیانِ ضرورت

تیسری قسم بیان ضرورت ہے۔ یعنی وہ بیان جو تقاضائے کلام کی ضرورت سے حاصل ہو۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے کہ

"فَاِنْ لَّمْ یَکُنْ لَّهٗ وَلَدٌ وَّوَرِثَهٗۤ اَبَوٰهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ" (النساء۔١١)

اگر کوئی شخص مرجائے اور اس کی اولاد نہ ہو یعنی بچے اور لڑکیاں نہ ہوں اور ماں باپ اس کے وارث ہوں، پس اس کی ماں کے لئے تیسرا حصہ ہے۔

قرآن مجید نے اس بات کی تصریح کر دی کہ اس لاولد شخص کی وراثت میں ماں اور باپ دونوں مشترک ہیں یعنی اس کی پوری جائیداد ماں اور باپ کو ملے گی۔ اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ماں کے حصہ کو متعین کر دیا کہ ماں کے لئے ایک تہائی حصہ ہے۔ تو اس سے خود بخود یہ بات ثابت ہوگئی کہ باپ کے لئے دو تہائی ہے۔ اس لئے کہ جب باپ اور ماں دونوں ایک شخص کی جائیداد کے مشترکہ طور پر وارث ہیں۔ دو شریک ہیں اور ایک شریک کا حصہ تہائی ہے تو دوسرے شریک کا حصہ لازماً دو تہائی ہے۔ تو اسے بیان ضرورت کہتے ہیں۔

اسی بیان ضرورت میں یہ چیز بھی آتی ہے کہ فرض کیجئے کوئی شخص دیکھتا ہے کہ اس کا غلام بازار میں بیٹھا ہوا ہے، لوگوں سے خرید و فروخت کے معاملات کرتا ہے، کاروبار کرتا رہتا ہے۔ اب لوگوں سے خرید و فروخت کا کاروبار کرنا اور اس کے آقا اور مالک کا اس صورتِ حال پر خاموش رہنا یہ اس بات کی دلیل ہے اور اس بات کا خود بخود ضرورتاً بیان ہے کہ اب یہ غلام اپنے آقا کی طرف سے باقاعدہ ماذون ہو گیا ہے اور اسے اجازت مل گئی ہے کہ تم کاروبار کرو۔ اگرچہ اس سے پہلے مالک نے اسے یہ اجازت نہ دی ہو اور یہ غلام بطور خود بازار میں بیٹھ گیا ہو اور کاروبار کرتا رہتا ہو۔ لیکن مالک کی طرف سے اس پر خاموشی اور اس کے متعلق یہ تصریح نہ کرنا کہ اس کو تصرفات کی اجازت نہیں ہے یہ اس بات کا ایک ضروری قسم کا بیان ہے کہ اب لوگوں کو اجازت ہے کہ اس کے ساتھ کاروبار کریں اور میری طرف سے یہ غلام ایک ماذون غلام ہے، اجازت یافتہ غلام ہے۔ اسے بھی بیان ضرورت کہتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر ہم مالک اور آقا کی خاموشی کو اجازت نہ قرار دیں اور اسے ہم بیان نہ قرار دیں تو بہت سے لوگوں کو حرج واقع ہوگی اور بہت سے لوگ انتہائی

Marfat.com

تکلیف میں پڑ جائیں گے۔ لوگ تو مالک اور آقا کی خاموشی سے یہ محسوس کریں گے کہ مالک کی طرف سے اسے اجازت مل گئی ہے، اس لئے تو مالک کی موجودگی میں اور مالک کی معلومات کے باوجود وہ دھڑلے سے بازاروں میں خرید وفروخت کر رہا ہے۔ اس کی خاموشی پر اعتبار کر کے لوگ اس کے ساتھ کاروباری معاملات کریں گے۔ اب ۲۰، ۲۵ دن کے بعد مالک کہتا ہے کہ میں نے تو اجازت نہیں دی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سب لوگوں کے حقوق معطل ہو جائیں گے۔ تو اس دفع ضرر کی ضرورت کی بنا پر مالک اور آقا کی خاموشی اجازت قرار دی جائے گی کہ یہ اجازت ہے اور اس کی طرف سے یہ بیان ہے کہ یہ اجازت یافتہ غلام ہے اور اس کے ساتھ تم کاروبار کرتے رہو۔

اس ضمن میں یہ مسئلہ بھی آتا ہے کہ ایک شخص نے اپنا مکان بیچ دیا ہے یا ایک شخص نے اپنی زمین بیچ دی اور اسی مکان اور اسی زمین کے ساتھ ہی دوسرے شخص کا مکان ملا ہوا ہے۔ یا دوسرے شخص کی زمین اس کی زمین سے ملی ہوئی ہے۔ تو پھر اس دوسرے شخص کو حق حاصل ہے کہ وہ شفعہ کے طور پر اس مکان کو خریدار سے واپس لے اور قیمت خریدار کے حوالہ کرے اور وہ یہ کہے کہ یہ مکان بطور شفعہ میں لینا چاہتا ہوں یا یہ زمین بطور شفعہ میں حاصل کرنا چاہتا ہوں۔ لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ جب بھی اس شفیع کے علم میں یہ بات آجائے کہ میرے پڑوس میں جو مکان ہے یہ فروخت ہو چکا ہے یا میری زمین کے پڑوس میں جو زمین ہے وہ فروخت کی جا چکی ہے۔ فوری طور پر وہ مطالبہ کرے اور فوری طور پر وہ اس سودے پر اور اس بیع وشراء پر اور اس کاروبار پر ناراضگی کا اظہار کرے، لیکن اگر شفیع کے علم میں یہ بات آئی کہ میرے مکان کے قریب جو مکان ہے وہ فروخت ہو چکا ہے، میری زمین کے قریب جو زمین ہے وہ فروخت کی جا چکی ہے لیکن اس کے باوجود وہ خاموش ہے اور وہ شفعہ کا مطالبہ نہیں کرتا یعنی اس سودے پر ناراضگی کا اظہار نہیں کرتا۔ یہ شفیع کی طرف سے خود بخود یہ بیان ہے کہ میں شفعہ کے حق سے دست بردار ہوتا ہوں۔ اس کے بعد پھر شفیع کو شفعہ کا دعویٰ کرنے کا کوئی حق نہیں ہوتا۔ تو ایسا معاملہ بھی بیان ضرورت کے تحت آتا ہے۔

فرض کیجئے کہ اگر نبی ﷺ بازار سے گزر رہے ہیں اور ان کی نگاہوں کے سامنے لوگ

Marfat.com

کچھ کاروباری معاملات کرتے ہیں اور نبی ﷺ کے علم میں ان کاروباری معاملات کی نوعیت ہو لیکن پھر بھی حضور ﷺ ان معاملات کے متعلق کسی غلطی کی نشاندہی نہ کرتے ہوں کہ فلاں معاملہ غلط ہے یا فلاں معاملہ کو بدل دو بلکہ ان کاروباری معاملات پر نبی اکرم ﷺ خاموش رہتے ہیں۔ تو آپ ﷺ کی خاموشی اس بات کا بیان ہے کہ یہ تمام کاروباری معاملات جائز ہیں۔ اور اسے تقریر شرع کہتے ہیں۔ نبی ﷺ کی تقریر یعنی نبی اکرم ﷺ کی طرف سے کسی کاروباری معاملہ کو اپنی حالت پر ثابت چھوڑنا اور اپنی حالت پر قائم رہنے دینا۔ تو یہ ایک قسم کا بیان ضرورت ہے۔

اور اسی قبیل سے یہ بات بھی ہے کہ ایک بالغ عورت ناکتخدا دوشیزہ کے رشتہ دار باپ دادا وغیرہ اُس سے اجازت طلب کریں کہ فلاں شخص کے ساتھ ہم تیرا رشتہ کر رہے ہیں۔ تیری کیا مرضی ہے؟ اگر وہ خاموشی اختیار کرے تو یہ خاموشی ضرورتاً اس بات کا بیان ہے کہ اس کی مرضی ہے اور اب اس کا نکاح مذکورہ شخص کے ساتھ ہو سکتا ہے۔

یہ تمام مثالیں بیان ضرورت کی ہیں اور بیان ضرورت سے متعلق ہیں۔

حنفیہ اسی لئے یہ کہتے ہیں کہ

"السکوت فی معرض الحاجة الی البیان بیان"

ایک ایسے مقام میں جس میں بیان کی حاجت ہے لیکن اس مقام میں اگر خاموشی اختیار کی جائے تو یہ خود بخود بیان کی حیثیت رکھتی ہے۔ تو اسے بیان ضرورت کہتے ہیں۔

۴۔ بیانِ حال

اصولیین میں سے بعض یہ کہتے ہیں کہ شارع کی خاموشی کاروباری معاملات کے بارے میں وہ بیان حال ہے۔ یعنی بیان ضرورت کے مقابلہ میں انہوں نے بیان کی ایک نئی قسم قائم کی ہے اور وہ اسے بیان حال کہتے ہیں یعنی شارع کی حالت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ایک ناجائز قسم کے کاروباری معاملہ پر شارع خاموش نہیں رہ سکتا۔ اس وجہ سے کہ شارع کی خاموشی اسی بات کی دلیل ہے کہ یہ جائز ہے۔ اور بعض اصولیین نے اسے بھی بیان ضرورت میں شمار کیا ہے۔

۵۔ بیانِ عطف

اس کے بعد ہمارے سامنے بیان عطف آتا ہے۔ بیان عطف کا مفہوم یہ ہے کہ واؤ

Marfat.com

سے پہلے جو چیز آتی ہے، وہ معطوف علیہ ہے اور واؤ کے بعد جو چیز آتی ہے وہ معطوف ہے۔

سوال یہ ہے کہ معطوف کو معطوف علیہ کا بیان قرار دیا جائے یا نہیں؟ اس میں کئی صورتیں ہیں۔

ایک صورت تو یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا کہ

''لفلان علی مائة و ثلاثة اثواب''

کہ فلاں شخص کے لئے مجھ پر ایک سو اور تین کپڑے ہیں۔ اب مائۃ معطوف علیہ ہے اور ثلاثۃ معطوف ہے۔ اب معطوف کے ساتھ اثواب کا لفظ لگ گیا۔ تو اب یہ اس کا بیان ہے کہ یہ سو بھی کپڑے ہیں جس طرح یہ تین کپڑے ہیں یا یہ اس کا بیان نہیں ہے؟

اس پر اتفاق ہے تمام اصولیین کا چاہے شافعیہ ہوں چاہے حنفیہ ہوں کہ اس صورت میں جبکہ معطوف واحد یا اثنین نہیں ہے بلکہ واحد اور اثنین سے مافوق ہے۔ اس صورت میں معطوف میں جو چیز ہے وہی معطوف علیہ کے ساتھ بھی لگے گی۔ معطوف، معطوف علیہ کے لئے بیان اور تفصیل کی حیثیت رکھے گا۔ اگر ایک شخص نے یہ کہا کہ

''لفلان علی مائة و قفيز حنطة''

کہ فلاں شخص کے لئے مجھ پر سو ہے اور ایک پیمانہ گندم ہے۔ یا ایک شخص نے کہا کہ

''لفلان علی مائة و درهم''

کہ فلاں شخص کے لئے ہے مجھ پر ایک سو اور ایک روپیہ۔ تو اس پر بھی اتفاق ہے کہ یہ سو بھی روپیہ ہیں اور سو بھی گندم کے پیمانے ہیں۔ یہاں بھی معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہو سکتا ہے۔

لیکن اگر ایک شخص یہ کہے کہ

''لفلان علی مائة و شاة''

کہ فلاں کے لئے مجھ پر سو اور ایک بکری ہے۔ یا یہ کہا کہ

''لفلان علی مائة و ثوب''

کہ فلاں شخص کے لئے ہے میرے ذمہ سو (شے) اور ایک کپڑا ہے۔

Marfat.com

اب اس میں اختلاف ہے کہ یہ معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہوتا ہے یا نہیں ہوتا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ یہاں بھی معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہوتا ہے۔

اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جس طرح پہلی صورت میں ایک سو ایک روپے واجب ہوتے ہیں۔ ایک سو ایک پیمانہ گندم کا واجب ہوتا ہے۔ تو یہاں ایک سو ایک تھان کپڑے کا اور ایک سو ایک بکریاں لازم آتی ہیں۔ یہاں بھی معطوف، معطوف علیہ کے لئے بیان واقع ہوتا ہے۔ اور ان تین مختلف صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

حنفیہ اس میں فرق کرتے ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ

"لفلان علی مائة و درهم"

یہاں معطوف موزوں ہے۔ موزونات کے قبیل سے ہے۔ اس لئے کہ روپیہ اور اشرفیاں تولی جاتی ہیں۔ اور

"لفلان علی مائة و قفیز حنطة"

میں گندم کیل ہے یعنی پیمانہ کے ذریعہ سے دی جاتی ہے۔

اگر معطوف کیل ہے یا موزوں ہے تو وہ معطوف، معطوف علیہ کے لئے بیان کی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ مکیلات اور موزونات ذمہ پر لازم ہوتے ہیں۔ جس طریقہ سے روپے اور اشرفیاں قرض دیئے جاسکتے ہیں۔ قرض کے طور پر ان کو دیا جاسکتا ہے، اسی طرح یہ مکیلات اور موزونات کو بھی قرض کے طور پر دیا جاسکتا ہے۔ یہ بھی دیون ہوسکتے ہیں جو کسی کے ذمہ واجب ہوں۔

مثال کے طور پر بیع سلم ہے۔ بیع سلم میں ایک شخص فوری طور پر سو روپے یا ایک ہزار روپے دیتا ہے لیکن اس ایک ہزار یا سو روپے کے بدلہ میں ایک خاص متعین مدت کے بعد گندم یا باجرہ یا جو کی قسم کی دیگر چیزیں لے لیتا ہے۔ جس طرح اشرفیاں دین ہوسکتے ہیں، اسی طریقہ سے یہ گندم اور یہ باجرہ اور یہ جو تمام مکیلات بھی دین ہوسکتے ہیں۔ تو جس طرح ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ **"لفلان علی مائة و درهم"** اسی طریقہ سے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ **"لفلان علی مائة و قفیز حنطة"** یعنی فلاں شخص کا مجھ پر ایک سو اور ایک سیر گھی

Marfat.com

ہے۔ یہاں معطوف، معطف علیہ کا بیان ہوسکتا ہے۔

لیکن ''لفلان علی مئة و ثوب''میں یہ کپڑا دین نہیں ہوسکتا۔اسی طرح ''لفلان علی مائة و شاة''میں بکری دین نہیں ہوسکتی کہ کسی کے ذمہ لازم ہو۔یہاں پر ہم یہ کہیں گے کہ ایک تھان تو اس پر لازم ہے لیکن سو کے متعلق وہ بیان کرے گا کہ سو سے اس کی مراد کیا ہے۔ایک بکری تو اس پر لازم ہے لیکن سو کے متعلق وہ بیان کرے گا کہ سو سے اس کی مراد کیا ہے۔وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ چیز جو معدود ہے یا وہ چیز جو مذروع ہے یعنی گزوں کے حساب سے دی جاتی ہے۔اس کو ہم مکیل اور موزون پر قیاس نہیں کر سکتے۔تو یہ بیان عطف ہے۔

۲۔ **بیان تغییر**۔اس کے بعد ہمارے سامنے بیان تغییر آتا ہے۔بیان تغییر کا مطلب یہ ہے کہ ایک کلام سے ایک مفہوم ظاہر متبادر ہے۔لیکن اس کلام میں ایک ایسا احتمال بھی ہے کہ وہ احتمال غیر ظاہر متبادر ہے۔لیکن ممکن ہے کہ کلام سے متکلم کا مفہوم وہی غیر ظاہر متبادر ہو۔اب متکلم بیان کے ذریعہ سے یہ ظاہر کرتا ہے کہ میری مراد وہ مفہوم متبادر نہیں ہے بلکہ میری مراد وہی معنی غیر متبادر ہے۔اسے بیان تغییر کہتے ہیں۔تو اب بیان تغییر بالکل بیان تقریر کے برعکس ہے۔بیان تقریر میں یہ بات ہوتی ہے کہ ایک کلام نے جو مفہوم ظاہر متبادر ہوتا ہے تو بیان کے ذریعہ سے اسی مفہوم کو متعین کیا جاتا ہے کہ یہی میری مراد ہے۔اور مفہوم غیر ظاہر کا جو احتمال ہے اسے ختم کر دیا جاتا ہے۔لیکن بیان تغییر میں وہ جو مفہوم غیر ظاہر کا احتمال ہے، اسے متعین کیا جاتا ہے کہ میری مراد یہی ہے۔اور مفہوم ظاہر متبادر کو رد کر دیا جاتا ہے۔

مثال۔بیان تغییر کی مثال تعلیق بالشرط اور استثناء ہے۔

مثال کے طور پر ایک شخص اگر یہ کہے کہ

''انت حر ان ادیت الی الف درھم''

تم آزاد ہو اگر تم نے مجھے ایک ہزار روپے دیئے۔تو انت حر کا جو کلام ہے اس کا ظاہر متبادر مفہوم تو یہی ہے کہ فوری طور پر مولیٰ نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا۔گویا کہ عتق کا فی الحال واقع ہونا، یہ انت حر کا مفہوم وہ مفہوم ہے جو ظاہر متبادر ہے۔لیکن انت حر میں اس کا احتمال بھی ہے کہ اس کی مراد یہ ہو کہ تم آزاد ہو لیکن اگر ایک شرط کو پورا کرو۔اب متکلم نے اس کے بعد جب یہ لگایا کہ

Marfat.com

''ان اديت الی الف درهم''

اگر تو مجھے ایک ہزار روپے ادا کر دے۔ تو اس سے مطلب یہ ہے کہ متکلم نے یہ کہا کہ میری مراد عتق نہیں ہے بلکہ میری مراد تعلیق ہے۔ یعنی میں فوری طور پر اپنے غلام کو آزاد نہیں کر رہا بلکہ میں اپنے غلام کی آزادی کو ایک شرط سے وابستہ کر رہا ہوں، معلق کر رہاں ہوں۔ اسے بیانِ تعلیق کہتے ہیں۔

اسی طرح استثناء ہے مثلاً ایک شخص اگر یہ کہتا ہے کہ

''لفلان علی الف درهم الا مئةً''

کہ فلاں شخص کے مجھ پر ایک ہزار رپے ہیں۔ اس کا ظاہری مفہوم تو یہ ہے کہ یہ ایک ہزار روپے پورے کے پورے اس پر لازم ہیں۔ لیکن اس میں یہ احتمال ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ان میں سے کچھ لازم ہوں اور کچھ لازم نہ ہوں۔ پورے ایک ہزار نہ ہوں بلکہ تقریباً ایک ہزار ہوں۔ جب وہ کہتا ہے کہ **الا مئة** تو وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ مفہوم ظاہر متبادر میری مراد نہیں ہے بلکہ میری مراد یہ ہے کہ ایک سو کم ایک ہزار۔

گویا استثناء بھی بیان تغییر ہے۔ اور تعلیق بالشرط بھی بیان تغییر ہے۔

حکم

بیان تغییر کا حکم یہ ہے کہ وہ موصولاً صحیح ہے لیکن مفصولاً صحیح نہیں ہے۔ یعنی اگر تغییر بیان کو پہلے کلام سے بالکل ملا دیا جائے یعنی پہلے کلام کے بعد متصلاً اس کا تذکرہ کر دیا جائے تو پھر اس بیان تغییر کا اعتبار کیا جائے گا۔ لیکن پہلے کلام کے بعد متصلاً اگر بیان تغییر کا تذکرہ نہیں ہے تو پہلا کلام اپنا عمل کرلے گا اور اپنا اثر پیدا کرے گا۔ پھر بیان تغییر کی کوئی وقعت باقی نہیں رہے گی اور بیان تغییر کو لغو قرار دیا جائے گا۔

مثال کے طور پر ایک شخص آج تو کہتا ہے اپنے غلام سے مخاطب ہو کر کہ ''انت حر'' کہ تم آزاد ہو لیکن کل کہتا ہے کہ

''ان اديت الی الف درهم''

وہ جو میں نے کہا تھا کہ تم آزاد ہو تو میرا مطلب یہ تھا کہ تم اس شرط پر آزاد ہو کہ ایک

Marfat.com

ہزار روپے مجھے ادا کر دو۔ لہٰذا اب اس شرط کی اتنی وقعت نہیں ہے اور وہ غلام فوری طور پر آزاد ہو گیا۔ اسی طرح اگر آج ایک شخص کہتا ہے

''لفلان علی الف درھم''

فلاں شخص کے لئے مجھ پر ایک ہزار روپے ہیں۔ اور پھر کل کہتا ہے کہ'' **الامائۃ**'' ایک ہزار روپے ہیں لیکن سو نہیں ہیں۔ تو اس استثناء کی کوئی وقعت نہیں ہے، یہ استثناء باطل ہے۔ وہ ایک ہزار روپے بتمامہ اس اقرار کرنے والے پر لازم ہیں۔ تو بیان تغیر موصولاً صحیح ہے مفصولاً صحیح نہیں ہے۔ حضرت عبداللہ ابن عباس سے اس سلسلے میں یہ روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ بیان تغیر موصولاً بھی صحیح ہے اور مفصولاً بھی صحیح ہے۔

روایات میں آتا ہے کہ ایک دن خلیفہ منصور عباس نے امام ابوحنیفہؒ سے پوچھا کہ

''لم خالفت جدی''

اس مسئلہ میں آپ نے میرے دادا سے مخالفت کیوں کی؟ آپ کے پاس کیا دلیل ہے؟ حضرت عبداللہ ابن عباس تو یہ کہتے ہیں کہ شرط اور استثناء اگر کلام سے متصل ہوں تو ان کا اثر ہوتا ہے۔ آپ کہتے ہیں اگر کلام سے متصل نہ ہوں تو ان کا اثر نہیں ہوتا۔ اور میرے دادا حضرت عبداللہ ابن عباس فرماتے تھے کہ شرط و استثناء کا اثر بہر حال ہوتا ہے۔ برابر ہے کہ وہ کلام کے ساتھ متصل ہوں یا کلام سے بالکل الگ ہوں۔

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر میں تیرے دادا کے اس قول پر عمل کروں تو

''بارک اللہ و بیعتک''

پھر تو تیری بیعت میں اللہ تعالیٰ برکت ڈالے۔ اس لئے کہ لوگوں نے تو آپ کے ہاتھ بیعت کی ہے اور آج ہی اپنے گھروں میں کہہ دیں گے کہ انشاءاللہ اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا ہم آپ کی اطاعت کریں گے۔ اب اللہ تعالیٰ کی مشیت معلوم نہیں ہے کہ وہ چاہتا ہے یا نہیں چاہتا۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ سارے لوگوں کی طرف سے جو تیری دعوت بیعت ہوئی ہے وہ ختم ہو گئی اور خاک میں مل گئی۔ لیکن اگر آپ میرے مسلک پر عمل کرتے ہیں تو میں یہ کہتا ہوں کہ شرط و استثناء اس وقت صحیح ہوتے ہیں جب کہ'' متصلاً'' ہوں۔ بیعت کے وقت جب لوگوں نے انشاءاللہ نہیں کہا تو پھر

Marfat.com

بعد میں انشاء اللہ کہنے کا کوئی اعتبار نہیں۔

منصور نے کہا ''ہاں ہاں بے شک ٹھیک ہے آپ کا مسلک صحیح ہے۔ آپ کے مسلک پر ہمیں اطمینان ہو گیا۔'' گویا بیان تغییر موصولاً صحیح ہے پر مفصولاً نہیں۔

وجوہ فاسدہ کے ضمن میں تفصیل سے گفتگو کی جا چکی ہے کہ تعلیق بالشرط میں شافعیہ و حنفیہ کے آپس میں کیا کیا مختلف مسالک ہیں۔ اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔

استثناء کی بحث

البتہ استثناء کے متعلق اب ہم تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

شافعیہ استثناء کے متعلق یہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے اگر یہ کہا کہ

'' **لفلان علی الف درہم الا مائۃً** ''

یہاں اس شخص نے گویا پہلے یہ اقرار کر لیا کہ فلاں شخص کے میرے اوپر ایک ہزار روپے ہیں اور اس کے بعد پھر وہ کہتا ہے کہ **الا مائۃً** مگر سو روپے نہیں ہیں۔ یہ سو روپے کا جو استثناء ایک ہزار روپے سے ہے یہ معاوضے کے طریقے پر ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں دو حکم ہیں۔

ایک حکم تو یہ ہے کہ فلاں شخص کے لئے مجھ پر ایک ہزار روپے پورے کے پورے ہیں۔ تو مطلب یہ ہے کہ اس ایک ہزار روپے کے ضمن میں وہ سو روپے بھی ہیں۔ اس کے بعد پھر وہ کہتا ہے کہ **الا مائۃً** مگر سو روپے '' **فانہا لیست علی** '' مجھ پر نہیں ہیں۔ تو اب نو (۹) سو روپے تو ایک گئے۔

باقی ایک سو روپے کے بارے میں کلام کے اول و آخر کا معارضہ پیدا ہوا۔ کلام کے اول کا تقاضا یہ ہے کہ سو روپے بھی واجب ہیں۔ اور کلام کے آخر کا تقاضا یہ ہے کہ سو روپے واجب نہیں ہیں۔ یہ سو روپے تو اس طریقے سے ساقط ہو گئے۔ باقی نو سو روپے رہ گئے تو شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ

'' **لفلان علی الف درہم الا مائۃً** ''

یہاں پر دو حکم ہیں۔ ایک حکم ہے اولِ کلام کا اور ایک حکم ہے استثناء کے آخری کلام کا۔

Marfat.com

اور معارضہ کے طریقے پر یہاں سو روپے ساقط ہوتے ہیں۔ اور باقی ایک ہزار روپے واجب ہیں۔
امام ابو حنیفہؒ اس سلسلے میں کہتے ہیں

"لفلانٍ علی الف درھم الامائۃً" میں دو حکم نہیں بلکہ حکم ایک ہی ہے۔ وہ یہ فرماتے ہیں کہ الا کا لفظ جب آیا تو الا کے لفظ نے "لفلانٍ علی الف" کا عمل روک دیا۔ وہ ایک ہزار روپے بتمامہٖ کسی کے ذمے واجب نہیں قرار دیتے۔ اب الا مائۃً اس کے ساتھ لگ گیا۔ اب الا مائۃً کے مجموعے سے مفہوم یہ ہے کہ ایک سو کم ایک ہزار۔

"لفلانٍ علی الف درھم الامائۃً" سے مفہوم یہ ہے کہ فلاں شخص کے لئے مجھ پر ایک سو روپے کم ایک ہزار۔ یہ سو کم ایک ہزار ایک ہی حکم ہے دو حکم نہیں ہیں۔ حنفیہ کا یہی استدلال ہے۔

شافعیہ اس سلسلے میں کلمۂ توحید سے استدلال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد یہ ہے کہ "لا الٰہ الا اللّٰہ"۔

اگر ہم شافعیہ کے مسلک کو اختیار کریں تو "لا الٰہ الا اللّٰہ" کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی الٰہ نہیں مگر ایک اللہ جو کہ بالکل موجود ہے۔ اب یہاں غیر الٰہ کی الوہیت کی نفی بھی ہو گئی۔ اور ایک الٰہ کے وجود کا اثبات بھی ہو گیا۔ دونوں چیزیں ہو گئیں۔ غیر الٰہ کی الوہیت کی نفی اور ایک الٰہ کے وجود کا اثبات یہ مکمل توحید ہے۔

تو ہم یہ کہہ سکتے کہ یہ جو کلمہ "لا الٰہ الا اللّٰہ" ہے یہ کلمۂ توحید ہے۔

لیکن حنفیہ تو یہ کہتے ہیں کہ "مستثنیٰ" میں بالکل سرے سے کوئی حکم نہیں ہے۔

مثال کے طور پر اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ "لفلانٍ علی الف الا مائۃً" تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک سو کم ایک ہزار روپے تو مجھ پر لازم ہیں۔ لیکن باقی جو ایک سو روپے ہیں اس کے متعلق خاموشی ہے۔ تو "لا الٰہ الا اللّٰہ" کا مفہوم حنفیہ کے نزدیک یہ ہو گا کہ "لا الٰہ غیر اللّٰہ" کہ ایک الٰہ کے ماسوا الٰہ نہیں ہے۔ اب ایک الٰہ ہے یا نہیں ہے اس سے تو بالکل خاموش ہے۔ اب توحید کا تقاضا تو یہ ہے کہ غیر اللہ کی الوہیت کی نفی کر دی جائے۔ اور اللہ تعالیٰ کی خدائی ثابت کر دی جائے۔ لیکن حنفیہ کے ہاں "لا الٰہ الا اللّٰہ" کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ کے ماسوا اور

Marfat.com

الٰہ تو نہیں ہیں۔ اب اللہ تعالیٰ کی الوہیت ہے یا نہیں ہے اس سے خاموشی ہے تو یہ کلمہ، کلمۂ توحید نہیں رہے گا۔

حنفیہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اصل میں جس چیز کی اہمیت ہے وہ تو نفی شرک کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ماسوا کوئی الٰہ نہیں ہے۔ جہاں تک اللہ تعالیٰ کے وجود کا تعلق ہے اور اللہ تعالیٰ کی الوہیت کا تعلق ہے، اس کے مشرکین خود بخود قائل ہیں۔ اس کے اثبات اور وجوب کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ جس چیز کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور الٰہ خدائی اختیارات میں شریک نہیں ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

"وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ" (لقمٰن۔۲۵)

اگر آپ ان سے پوچھیں کہ آسمانوں اور زمینوں کو کس نے پیدا کیا تو وہ کہتے ہیں اللہ نے پیدا کیا ہے۔

اسی طرح ایک اور مقام پر ہے کہ

"وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيْزُ الْعَلِيْمُ" (الزخرف۔۹)

اگر آپ ان سے پوچھیں آسمانوں اور زمینوں کو کس نے پیدا کیا تو وہ کہیں گے اس ذات نے جو عزیز اور علیم ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کا وجود اور اللہ تعالیٰ کی خدائی پر تو مومنین اور مشرکین سب متفق تھے۔ اصل میں جو چیز محل نزاع ہے وہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ خدائی اختیارات میں اور بھی شریک ہیں یا نہیں؟ تو "لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ" کا مفہوم اگر یہی ہو کہ لا الٰہ غیر اللہ تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

حنفیہ اس کے مقابلے میں استدلال کرتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے

"فَلَبِثَ فِيْهِمْ اَلْفَ سَنَةٍ اِلَّا خَمْسِيْنَ عَامًا" (العنکبوت۔۱۴)

پس حضرت نوح علیہ السلام نے اپنی قوم میں ایک ہزار سال مگر پچاس سال کم عمر

Marfat.com

گزاری۔یعنی ساڑھے نو سو سال تک حضرت نوح علیہ السلام نے اپنی قوم میں دعوتِ دین کا کام جاری رکھا۔

شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ یہاں پر دو حکم ہیں، ایک ہے اولِ کلام میں اور ایک ہے آخرِ کلام میں۔تو اس کا معنی یہ ہے کہ پس حضرت نوح علیہ السلام نے اپنی قوم میں ایک ہزار سال پورے کے پورے گزارے۔اور پھر فرماتے ہیں کہ'' **الا خمسین عاماً** ''لیکن پچاس سال وہ نہیں گزارے۔

تو'' **فلبث فیھم الف سنۃٍ** '' کا حکم یہاں پر واقعہ کے خلاف ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ واقعہ تو یہ ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام نے اپنی قوم میں ساڑھے نو سو سال گزارے۔ اور'' **فلبث فیھم الف سنۃٍ** '' کا حکم یہ ہے کہ نوح علیہ السلام نے اپنی قوم میں ایک ہزار سال پورے گزارے۔ایک ہزار سال کے ضمن میں وہ پچاس سال بھی آ گئے۔تو اس طرح یہ حکم واقعہ کے خلاف ہو جاتا ہے۔اگر ہم حنفیہ کے مسلک پر عمل کرتے ہیں تو وہ یہ کہتے ہیں کہ''**الا خمسین عاماً** '' کو ہم ملاتے ہیں''الف'' کے ساتھ، تو''**الفا الا خمسین عاماً** '' کے مجموعے سے ایک حکم نکلتا ہے۔تو جس کا مفہوم یہ ہے کہ حضرت نوح نے اپنی قوم میں پچاس سال کم ایک ہزار سال گزارے یعنی ساڑھے نو سو ہو گئے۔تو عبارت کی تقدیر یہ ہو گئی کہ'' **فلبث فیھم تسع مئۃ و خمسین سنۃً** ''کہ حضرت نوح علیہ السلام نے اپنی قوم میں ساڑھے نو سو سال گزارے۔اور اس کے ساتھ ساتھ ایک اور مسئلہ بھی آتا ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا

'' **لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ** ''

تم طعام کو طعام کے بدلے میں نہ بیچو مگر۔'' **الا سواءً بسواءٍ** ''یعنی برابر برابر۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ

'' **لا تبیعوا الطعام بالطعام الا طعاماً مساویاً بالطعام**

Marfat.com

المساوی'' طعام کو طعام کے بدلے میں نہ بیچو مگر طعام مساوی کو طعام مساوی کے بدلے بیچو۔ تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ طعام مساوی طعام مساوی کے بدلے میں تو ہم بیچ سکتے ہیں اس کے ماسوا ہم ہر قسم کے طعام کو طعام کے بدلے میں نہیں بیچ سکتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک شخص اگر ایک مٹھی گندم دیتا ہے اور اس کے بدلہ میں دو مٹھی گندم لیتا ہے تو یہ بھی ناجائز ہے۔ اس لئے کہ یہ طعام مساوی بالطعام المساوی نہیں ہے۔ بلکہ ایک مٹھی ہے اور پھر مزید اس پر دو مٹھیاں ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس عبارت کی تقدیر یہ ہے کہ

'' **لا تبیعوا الطعام بالطعام فی حالٍ من الاحوال الا فی حالة المساوات''**

کسی طعام کو دوسرے طعام کے بدلہ میں ماسوائے حالت مساوات کے نہ بیچو۔ اب یہاں پر ہم ان اقوال کو کلام کے اول حصے میں مقدر کریں گے جو حالت مساوات کی جنس سے ہیں اور حالتِ مساوات کے ساتھ جو مناسب ہیں، اور حالتِ مساوات کی جنس جو ہیں وہ حالتِ مفاضلت ہے اور حالت مجازفت ہیں۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ

'' **لا تبیعوا الطعام بالطعام فی حالٍ من احوال المجازفة والمفاضلة الا حالة المساواة''**

کہ ان تین احوال میں سے ان دو احوال میں تم طعام کو طعام کے بدلے میں۔ حال مفاضلت میں اور حال مجازفتہ میں نہ بیچو۔ لیکن حالتِ مساوات میں بیچو۔ اب مفاضلت و مجازفتہ اور مساوات تینوں کا تعلق طعامِ کثیر سے ہے۔ اس لئے کہ مفاضلت کا مفہوم یہ ہے کہ ایک طرف کا طعام دوسری طرف کے طعام پر زائد ہو۔ کیل اور پیمانے کے ذریعہ سے ہمیں یہ معلوم ہو کہ یہ ایک پیمانہ ہے، یہ دو پیمانے۔ اور مجازفتہ کا مفہوم یہ ہے کہ ایک طعام ہے جو کیل کے ماتحت آتا ہے لیکن وہاں ہم نے باقاعدہ اسے کیل کے ماتحت نہیں دیا اور مساوات یہ ہے کہ کیل کے ماتحت ہم نے دے دیا۔ گویا دونوں پیمانے ہیں۔

تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ جو قلت کی حالت ہے یعنی ایک مٹھی طعام، وہ اول کلام

Marfat.com

میں سرے سے داخل ہی نہیں ہے۔تو

''لا تبعوا الطعام بالطعام'' کامفہوم یہ ہے کہ

''لا تبیعوا الطعام الکثیر الذی یدخل تحت المعیار المسوی بالطعام الکثیر فی حالٍ من الاحوال الا فی حالة المساواة''

تو اس کامفہوم یہ ہے کہ ایک مٹھی طعام کا بیچنا دو مٹھی طعام کے بدلے میں جائز ہے۔

۷۔بیانِ تبدیل (نسخ)

بیان کی اقسام میں سے آخری قسم بیان تبدیل ہے اور اسے نسخ کہتے ہیں۔نسخ اور تبدیلی کا ہی ایک مفہوم ہے۔قرآن مجید میں کبھی کبھی تبدیلی کالفظ آیا ہے اور کبھی کبھی نسخ کالفظ آتا ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

''وَ اِذَا بَدَّلْنَا اٰیَةً مَّکَانَ اٰیَةٍ وَّاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا یُنَزِّلُ قَالُوْا اِنَّمَا اَنْتَ مُفْتَرٍ''(النحل۔۱۰۱)

اور جس وقت ہم کسی ایک آیت کو دوسری آیت کے بدل میں لے آتے ہیں۔ایک آیت کو تبدیل کر کے اس کی جگہ کسی دوسری آیت کو لے آتے ہیں اور حال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تو خوب جانتا ہے کہ جس آیت کو وہ نازل کرتا ہے تو یہ لوگ کہا کرتے ہیں کہ''انما انت مفتر'' بیشک تو افتراء کرنے والا ہے اور اپنی طرف سے ایک بات بنا کر جھوٹ باندھنے والا ہے۔

ایک اور آیت میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے

''مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰیَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَیْرٍ مِّنْهَا اَوْ مِثْلِهَا''
(البقرہ۔۱۰۶)

جس آیت کو ہم منسوخ کریں یا جس آیت کو ہم آپ کے دل سے بھلا دیں تو ہم اس سے ایک بہتر آیت کو لے آتے ہیں یا اس جیسی ایک اور آیت کو لے آتے ہیں۔

لغت میں نسخ کو نقل کہتے ہیں۔کہا جاتا ہے کہ'' نسخت الشمس الظل'' سورج نے سایہ کو ایک طرف سے دوسری طرف منتقل کر دیا۔یعنی سورج کا طلوع جب مشرق کی

Marfat.com

طرف سے ہوتا ہے تو تمام اجسام کے سائے مغرب کی طرف بڑھنے لگتے ہیں اور پھر آہستہ آہستہ جب سورج بلند ہوتا جاتا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ سایہ بھی اپنے مقام سے دوسرے مقام پر منتقل ہوتا چلا جاتا ہے۔ تو نسخ کا لغوی مفہوم نقل ہے۔ اور اس نسخ کو بیان تبدیل کہتے ہیں۔

نسخ ایک اعتبار سے تبدیل ہے اور ایک اعتبار سے بیان ہے۔

اس لحاظ سے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ چیز پہلے ہی سے تھی کہ فلاں حکم کی مدت تین سال یا چار سال یا پانچ سال کی ہے۔ اگر چہ اس حکم کے ساتھ اس قسم کے الفاظ نہیں آئے تھے کہ جن سے یہ معلوم ہوتا کہ فلاں حکم ایک خاص وقت تک محدود ہے اور اس کے بعد پھر یہ حکم باقی نہیں رہے گا۔ لیکن اللہ تعالیٰ کے علم میں اس حکم کے لئے بہر حال ایک مدت مقرر تھی۔ جس وقت وہ حکم منسوخ ہوا اور اس کی جگہ ایک دوسرا حکم آیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ بندوں پر اب اس کا انکشاف ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں اس حکم منسوخ کی مدت یہاں تک تھی۔ اس لحاظ سے نسخ کو ہم بیان کہہ سکتے ہیں یعنی وہ حکم جو ظاہر کے اعتبار سے مطلق تھا اور اللہ کے علم میں وہ حکم ایک وقت تک محدود تھا تو نسخ کے ذریعہ سے بندوں پر اس کا انکشاف ہوا اور بندوں پر اس حکم کا علم ہوا کہ وہ حکم فی الواقع محدود تھا اور اللہ تعالیٰ کے علم میں اس حکم کی مدت یہاں تک تھی۔ ایک اعتبار سے نسخ، تبدیلی بھی ہے۔

اس لحاظ سے کہ پہلے سے جو حکم موجود تھا وہ حکم انسانوں کے خیال اور گمان کے لحاظ سے قیامت تک باقی رہنے والا تھا۔ اب اس کے بعد جب ایک نیا حکم آیا تو گویا اس پرانے حکم کو بدل دیا گیا اور اس کی جگہ ایک نئے حکم کو رکھا گیا۔ اس لحاظ سے ہم کہتے ہیں کہ نسخ اللہ تعالیٰ کے علم کے اعتبار سے تو بیان ہے اور ظاہر کے اعتبار سے اور انسانوں کے گمان اور خیال کے اعتبار سے تبدیلی ہے۔

مثال

اس کی مثال مسئلہ قتل ہے۔ جب ایک انسان دوسرے انسان کو قتل کرتا ہے تو بظاہر گویا قاتل نے اس مقتول کی زندگی کا خاتمہ کر دیا۔ اگر قاتل قتل کا اقدام نہ کرتا اور قتل کا ارتکاب نہ کرتا تو بظاہر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ ایک لمبی مدت تک زندگی بسر کرتا۔ لیکن قاتل نے اس کے سلسلہ زندگی کو

Marfat.com

منقطع کر دیا۔ اس لحاظ سے تو ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ قتل تبدیلی ہے۔ لیکن جب ہم اس حقیقت پر نظر ڈالتے ہیں کہ ہر ایک شخص کی موت کے لئے ایک خاص وقت مقرر ہے اور وقت مقررہ کے آنے سے پہلے کسی شخص کو موت نہیں آسکتی اور کوئی انسان وقت مقررہ سے پہلے کسی دوسرے انسان کی جان لینے پر قادر نہیں ہے اور وقت مقررہ آنے کے بعد کسی طریقہ سے بھی ایک انسان کی زندگی بچ نہیں سکتی۔ اس لحاظ سے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اس قاتل نے جب قتل کا اقدام کیا تو قتل کے ذریعہ سے یہ معلوم ہوا کہ فی الواقع اللہ کے نزدیک اس مقتول کی مدت یہاں تک تھی۔ اور اللہ تعالیٰ کے علم میں بس مقتول کی زندگی یہیں تک تھی اور اس سے آگے چل کر مقتول کی زندگی سرے سے اللہ کے ہاں تھی ہی نہیں۔ تو اس اعتبار سے قتل کا فعل بیان کی حیثیت رکھتا ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ''

(الاعراف۔۳۴)

جس وقت لوگوں کا وہ مقررہ وقت آجائے جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ایک انسان کی زندگی کی انتہاء کے لئے مقرر ہے تو ''لا يستاخرون ساعة'' تو اس سے ایک ساعت بھی وہ موخر نہیں ہو سکتے ''وَلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ'' اور وہ اپنے وقت مقررہ سے پہلے مر نہیں سکتے۔

جس طرح یہ قتل ایک لحاظ سے بیان کی حیثیت رکھتا ہے اور ایک اعتبار سے تبدیلی کی حیثیت رکھتا ہے اور جس اعتبار سے یہ تبدیلی کی حیثیت رکھتا ہے، اسی اعتبار سے ہم یہ کہتے ہیں کہ قاتل پر قصاص لازم ہے اور وہ خوں بہا دیگا اور اس کے لئے جہنم کی سزا ہے۔ اسی طرح نسخ بھی ایک اعتبار سے بیان اور دوسرے اعتبار سے تبدیلی کی حیثیت رکھتا ہے۔

نسخ اور احکام

اب ہمیں یہ معلوم کرنے کی کوشش کرنا چاہیئے کہ کس قسم کے احکام منسوخ ہو سکتے ہیں اور کون کون سے احکام ایسے ہیں کہ وہ منسوخ نہیں ہو سکتے؟ نسخ کا محل ایک ایسا حکم ہے جو بذات خود نہ تو واجب ہو اور نہ ممتنع ہو بلکہ ایک ایسا حکم ہو جو فی نفسہ ممکن ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسا فعل جو حسن بذاتہ ہو اور جس کا منشاء اس فعل کی ذات ہو یا حسن اس فعل کے ساتھ ایک صفت

Marfat.com

کی حیثیت رکھتا ہو۔ تو اس قسم کے افعال کے متعلق جو احکام ہیں وہ منسوخ نہیں ہو سکتے۔

نا قابلِ تنسیخ احکام

مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ کی ذات، اللہ تعالیٰ کی توحید اور اللہ تعالیٰ کی صفات پر ایمان۔ تمام شرائع میں اور تمام مذاہب میں اللہ تعالیٰ کے وجود اور اللہ تعالیٰ کی توحید اور اللہ تعالیٰ کی صفات پر ایمان لازم اور ضروری ہے۔ کوئی دلیل اللہ تعالیٰ پر ایمان کے وجوب کو منسوخ نہیں کر سکتی۔ کوئی دلیل اللہ تعالیٰ کی توحید اور صفات پر ایمان کو منسوخ نہیں کر سکتی۔ تمام شرائع میں اور تمام مذاہب میں ایمان باللہ، ایمان بتوحید اللہ، ایمان بہ صفات اللہ لازمی حیثیت رکھتا ہے۔ اسی طرح بعض ایسے افعال ہیں جو بذات خود قبح کا منشا ہیں یا قبح ان افعال کے ساتھ بالکل لازمی صفت کی حیثیت رکھتا ہے تو اس قسم کے افعال کی حرمت دائمی ہے، ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ہے۔ ان افعال کی حرمت منسوخ نہیں ہو سکتی۔

مثال کے طور پر شرک اور زنا ایسے افعال ہیں جو بذات خود قبیح ہیں اور قبح ان کے ساتھ بالکل ایک لازمی صفت کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ تمام شرائع میں اور تمام مذاہب میں شرک کی حرمت بحال ہے اور زنا کی حرمت تمام شرائع اور مذاہب میں بحال ہے۔ کسی دلیل کی بنا پر بھی شرک اور زنا کی حرمت منسوخ نہیں ہو سکتی۔

قابلِ تنسیخ احکام

لیکن اگر ایک ایسا فعل ہے جس کے ساتھ ساتھ حسن لازمی صفت کی حیثیت نہیں رکھتا اور قبیح بھی لازمی صفت کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ بعض حالات میں وہ حسن بھی ہو سکتا ہے اور بعض حالات میں وہ قبیح بھی ہو سکتا ہے جو بذاتِ خود نہ واجب ہے اور نہ بذاتِ خود ممتنع ہے تو اس قسم کے افعال اور اس قسم کے احکام منسوخ ہو سکتے ہیں۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ وہ حکم ایسا ہونا چاہیئے کہ جس کے ساتھ کسی خاص مدت کی تحدید نہ ہو یعنی اس حکم کے ساتھ یہ قید نہ ہو کہ یہ حکم ایک خاص مدت تک ہے اور اس کے بعد یہ حکم باقی نہ رہے گا۔

اگر اس قسم کی قید کا وجود کہیں پایا جائے اور اس مدت اور اس وقت کے آنے کے بعد اس حکم [illegible] دیا جائے تو اس کے متعلق ہم یہ نہیں کہیں گے کہ فلاں حکم منسوخ ہے۔

Marfat.com

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

"فَاعْفُوْا وَ اصْفَحُوْا حَتّٰی یَاْتِیَ اللّٰہُ بِاَمْرِہٖ" (البقرہ۔۱۰۹)

"ان کفار اور مشرکین سے تم درگزر کرو، ان کی ستم رانیوں و مظالم پر تم صبر کرو یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کے متعلق اپنا فیصلہ صادر فرمائے۔" تو "حَتّٰی یَاْتِیَ اللّٰہُ بِاَمْرِہٖ" کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عفو و درگزر کا حکم ہمیشہ کے لئے نہیں ہے بلکہ اس کے لئے ایک خاص وقت مقرر ہے۔ اس وقت مقررہ کے بعد جب قرآن مجید میں وہ آیات آگئیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کفار اور مشرکین سے لڑو تو اب یہاں اسے ہم نسخ نہیں کہیں گے۔

نسخ کا محل ایک ایسا حکم ہے جو بظاہر مطلق ہے اور اس کے ساتھ کسی خاص مدت اور خاص وقت کی قید نہیں لگائی گئی۔

قرآن مجید میں دوسرے مقام پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

"وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ مِنْ نِّسَآئِکُمْ فَاسْتَشْھِدُوْا عَلَیْھِنَّ اَرْبَعَۃً مِّنْکُمْ فَاِنْ شَھِدُوْا فَاَمْسِکُوْھُنَّ فِی الْبُیُوْتِ حَتّٰی یَتَوَفّٰھُنَّ الْمَوْتُ اَوْ یَجْعَلَ اللّٰہُ لَھُنَّ سَبِیْلًا" (النساء۔۱۵)

"کہ وہ عورتیں جو بے حیائی کا کام کر گزریں، زنا کا ارتکاب کرلیں تو تم ان پر چار گواہ مقرر کرلو اور اس کے بعد ان کو اپنے گھروں میں بند رکھو یہاں تک کہ یا تو موت ان کا خاتمہ کرلے یا ان کے لئے اللہ تعالیٰ کوئی دیگر راستہ مقرر کردے۔ تو اس کے بعد تم ان کو اپنے گھروں سے نکالو۔"

اب "حَتّٰی یَجْعَلَ اللّٰہُ لَھُنَّ سَبِیْلًا" سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم کہ تم اس قسم کی بدکار عورتوں کو اپنے گھروں میں بند رکھو۔ یہاں تک کہ ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ کوئی فیصلہ صادر فرمادے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ حکم ایک وقتی اور محدود حکم ہے اور ایک وقت آئے گا کہ اس کے بعد ان کے متعلق کوئی اور حکم آئے گا۔

چنانچہ جس وقت سورہ نور میں اللہ تعالیٰ نے یہ حکم نازل فرمایا کہ

"اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا مِائَۃَ

Marfat.com

جَلْدَۃٍ‘‘(النور۔۲)

زنا کار عورت اور زنا کار مرد ان میں سے ہر ایک کو دس درے مارو تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ

’’ خذوا عنی خذوا عنی قد جعل اللہ لھن سبیلا‘‘

لے لو مجھ سے یہ حکم، لے لو مجھ سے یہ حکم، اللہ تعالیٰ نے زنا کار اور بدکار عورتوں کے متعلق اپنا فیصلہ صادر فرمادیا ہے۔ ان کے لئے اللہ تعالیٰ نے ایک رستہ نکال دیا ہے۔

اب ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ جو پہلا حکم ہے وہ منسوخ ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ پہلے حکم کے ساتھ یہ قید تھی کہ یہاں تک کہ ان کے لئے اللہ تعالیٰ کوئی رستہ بنائے۔

اسی طرح اگر کوئی ایسا حکم ہے جس کے ساتھ ساتھ تابید کی قید ہے کہ یہ حکم ہمیشہ ہمیشہ کے لئے رہے گا تو اس کے بعد بھی وہ حکم منسوخ نہیں ہو سکتا۔

مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

’’ وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ‘‘(النور۔۴)

اور وہ لوگ جو پاکدامن مسلمان عورتوں کی طرف زنا کی نسبت کرتے ہیں، ان کی طرف زنا کے فعل کو منسوب کرتے ہیں اور اس کے بعد وہ اپنے اس الزام کے ثبوت میں چار گواہوں کی گواہی پیش نہ کر سکیں تو ان کو اسی کوڑے مارو اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ان کی گواہیوں کو قبول مت کیا کرو اور یہ لوگ فاسق اور بدکار ہیں۔

یہاں ابداً کے لفظ سے یہ حقیقت معلوم ہوگئی کہ اب یہ حکم منسوخ نہیں ہو سکتا۔ وہ لوگ جو اس زنا کاری کے الزام کے سلسلہ میں گواہ پیش نہیں کر سکے اور ان کو اسی کوڑے کی سزا دی گئی تو اس کے بعد ان کی شہادت ہمیشہ ہمیشہ کے لئے نامقبول ہوگی اور مردود ہوگی۔ اب اس حکم کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے کہ یہاں ابداً کی قید ہے۔

حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ

’’الجھاد ماضٍ الیٰ یوم القیٰمۃ‘‘

Marfat.com

''قیامت کے دن تک جہاد جاری رہے گا''

یہاں ''الیٰ یوم القیمۃ'' سے معلوم ہوسکتا ہے کہ جہاد کی فرضیت کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔ جہاد باقی رہے گا۔

یا صراحتاً تو قرآن مجید یا سنت نبوی ﷺ کے کسی حکم کے ساتھ تابید کی قید نہ ہو لیکن ہم دلالۃً یہ معلوم کریں کہ اب یہ حکم ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ہے اور اب اس حکم کے منسوخ کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے تو پھر بھی اس حکم کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔

مثال کے طور پر شریعت کے وہ تمام احکام جن پر نبی اکرم ﷺ مرتے دم تک قائم رہے تو نبی ﷺ کے انتقال کے بعد اب وہ سارے کے سارے احکام مؤبد ہیں۔ اب ان کی تنسیخ کا کوئی احتمال باقی نہیں رہا۔ اس لئے کہ شریعت کا کوئی حکم اگر منسوخ ہوسکتا ہے تو وحی کی بنا پر منسوخ ہوسکتا ہے اور حضور ﷺ کے انتقال کے بعد وحی کا دروازہ بند ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حکم منسوخ ہوسکتا ہے جو بظاہر مطلق ہے یعنی جس کے ساتھ کسی خاص وقت اور مدت کی قید نہ صراحتاً ہے اور نہ دلالۃً ہے اور وہ حکم عملی ہے۔ یعنی وہ حکم ایک ایسے فعل کے ساتھ متعلق ہے کہ اس فعل کے ساتھ حسن بھی لازمی صفت کی حیثیت نہیں رکھتا ہے اور قبح بھی لازمی صفت کی حیثیت نہیں رکھتا۔ بلکہ یہ ہوسکتا ہے کہ کبھی حسن ہوجائے کبھی قبیح ہوجائے اور کبھی حرام ہوجائے، کبھی واجب ہوجائے۔ تو اس قسم کے احکام منسوخ ہوسکتے ہیں۔

مباحث

نسخ یعنی بیان تبدیل کے سلسلہ میں بہت سے مباحث ہیں۔

۱۔ پہلی بحث یہ ہے کہ اصولِ فقہ یعنی شرعی قوانین کے چار بنیادی مآخذ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع اور قیاس، ان میں سے کون سی دلیل ایسی ہے کہ وہ ناسخ ہوسکتی ہے اور کون سی دلیل ناسخ نہیں ہوسکتی؟ یہ بات تو اپنی جگہ پر بالکل طے شدہ ہے کہ قیاس نہ تو قرآن مجید کی کسی آیت کو نہ سنت کو نہ اجماع کو اور نہ قیاس کو منسوخ کرسکتا ہے۔

Marfat.com

قیاس اور نسخ

جہاں تک کتاب اللہ اور سنت کا تعلق ہے اس کے متعلق تو بالکل صاف طور پر موجود ہے کہ ہر دور اور ہر زمانہ میں اہل علم نے اور ائمہ مجتہدین نے یہاں تک کہ خلفائے راشدین اور صحابہ نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے مقابلے میں اپنے اجتہاد سے دستبرداری ظاہر کی ہے۔ اگر ان کی سمجھ میں کوئی قیاس آیا بھی ہے، جب ان کو محسوس ہو گیا ہے کہ ہمارا یہ قیاس کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے خلاف ہے تو اس مقام پر انہوں نے قیاس کو چھوڑ دیا ہے اور کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ پر عمل کیا ہے۔

ابوداؤد میں یہ روایت موجود ہے کہ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ

" لو کان الدین بالرای لکان باطن الخف اولیٰ بالمسح من ظاهره ولکنی رایت رسول الله صلی الله علیه وسلم یمسح علیٰ ظاهر خفیه"

اگر دین کا دارومدار صرف رائے پر ہوتا تو پھر یہ بات زیادہ بہتر ہوتی کہ ایک شخص موزے کے باطن پر مسح کرتا یعنی قدمین کے باطن پر مسح کرتا قدمین کے ظاہر کے مقابلہ میں۔ اس لئے کہ ایک شخص کے قدم کا نچلا حصہ زمین سے زیادہ قریب ہوتا ہے اور اسی میں اس کا زیادہ احتمال ہوتا ہے کہ اس میں کچھ نجاست آ گئی ہو، کچھ گندگی آ گئی ہو۔ لیکن جہاں تک موزے کا اوپر والا حصہ ہے اس میں تو بالکل سرے سے کسی نجاست کا سوال پیدا نہیں ہوتا تو اگر دین کا دارومدار رائے پر ہوتا تو مناسب یہ تھا کہ قدمین کا جو نچلا حصہ ہوتا ہے اس پر مسح کیا جاتا اور موزوں کے اوپر والے حصے پر مسح نہ کیا جاتا لیکن میں نے نبی اکرم ﷺ کو دیکھا ہے کہ وہ موزوں کے اوپر والے حصہ پر مسح کیا کرتے تھے اور نچلے حصہ پر مسح نہیں کیا کرتے تھے۔

اسی طرح ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ایک بار ایک شخص قتل ہو گیا اور یہ مسئلہ پیدا ہوا کہ اس شخص کے خون بہا میں اس کی بیوی کو حصہ ملے گا یا نہیں ملے گا؟ حضرت عمرؓ کا یہ خیال تھا اور انہوں نے رائے ظاہر کی کہ اس مقتول کی بیوی کو اس خون بہا سے کوئی حصہ نہیں ملے گا۔ لیکن حضرت ضحاک سفیان نے نبی اکرم ﷺ کے ایک فیصلہ کا حوالہ دیا کہ اشیم الضبابی جو قتل کئے گئے اور ان کی بیوی کو

Marfat.com

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے خون بہا میں سے حصہ دے دیا۔ تو حضرت عمرؓ نے فوراً اپنی رائے چھوڑ دی اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے مطابق ہی عمل کیا۔

ایک اور بحث یہ تھی کہ ایک حاملہ نے دوسری حاملہ عوت کے پیٹ پر ضرب لگائی اور اس کے نتیجہ میں مردہ بچہ پیدا ہوا۔ اس سلسلہ میں ایک صحابی نے یہ حدیث بیان کی کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ اس قسم کے واقعہ میں ایک غلام یا لونڈی دینا چاہے اسے غرہ کہتے ہیں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ یہ تو بڑی اچھی بات ہے کہ آپ نے یہ حدیث بیان کی

''ان کدنا فیہ نقضی برا اینا''

ہم تو قریب تھے کہ اس کے بارے میں اپنی رائے سے فیصلہ کریں۔ یہ تو بہت اچھی بات ہے کہ آپ نے یہ حدیث ہمارے سامنے بیان کی۔

اسی طرح ابن کعب کی کتاب ''الفرائض'' میں یہ حدیث موجود ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے پوچھا کہ اگر ایک شخص مر جائے اور اس کی ایک لڑکی، ایک پوتی اور ایک بہن رہ جائیں تو میراث کو کس طریقہ سے تقسیم کیا جائے۔ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے فرمایا کہ بہن کو آدھا حصہ دیا جائے گا اور لڑکی کو آدھا حصہ دیا جائے گا اور پوتی کو کچھ نہیں۔ آپ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس جائیں اور ان سے پوچھیں۔ امید ہے کہ وہ بھی میری موافقت کریں گے۔ وہ شخص جب حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی خدمت میں پہنچا اور یہ بات بیان کی تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ

''لقد ضللت اذاً و ما انا من المھتدین''

اگر میں ابو موسیٰؓ کے فیصلہ کے مطابق اپنی رائے ظاہر کروں تو میں راہ حق سے بھٹک جاؤں گا اور میں سیدھے رستہ پر چلنے والا نہیں ہوں گا۔ اس معاملہ میں میں وہ فیصلہ کرتا ہوں جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ لڑکی کے لئے آدھا حصہ ہے اور پوتی کے لئے چھٹا حصہ ہے۔ اس طرح سے دو تہائی حصے مکمل ہو گئے اور ایک تہائی حصہ بہن کے لئے ہے۔ اس کے بعد وہ شخص حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کے پاس آیا اور یہ واقعہ بیان کیا کہ حضرت ابن مسعودؓ نے تو آپ کی رائے کی مخالفت کی اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فیصلہ بھی سنایا۔ تو حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے فوراً ہی اپنے اجتہاد اور قیاس سے

Marfat.com

رجوع فرمایا اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے فرمایا کہ

''لا تسئلونی ما دام ھذا الحبر فیکم''

''مجھ سے تم سوال مت کیا کرو جب تک کہ یہ عالم تم میں موجود ہے۔''

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قیاس قرآن کی کسی آیت کو منسوخ نہیں کر سکتا۔ رسول اللہ ﷺ کی سنت کی تنسیخ قیاس کے ذریعہ سے نہیں ہو سکتی۔ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے اپنے اجتہاد سے رجوع کیوں کیا اور کیا وجہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث کو حضرت ابن مسعودؓ نے حضرت ابو موسیٰؓ کے اجتہاد اور رائے کے مقابلہ میں پیش کیا۔

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شخص آتا ہے اور وہ حضرت ابن مسعودؓ سے پوچھتا ہے کہ اگر ایک شخص ایک عوت سے نکاح کرے اور نکاح کے وقت مہر کا تذکرہ نہ ہو اور مجامعت سے پہلے وہ شخص مر جائے تو اس صورت میں اس عورت کو مہر ملے گا یا نہیں ملے گا؟ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ مجھے ایک ماہ کی مہلت دو۔ تاکہ اس سلسلہ میں، میں لوگوں سے پوچھوں کہ کیا اس مسئلہ میں نبی اکرم ﷺ کی کوئی روایت ہے۔ آپ ﷺ کی کوئی سنت ہے؟ تاکہ وہ معلوم ہو جائے اور اس کے مطابق فیصلہ ہو۔ ایک مہینہ کے بعد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ مجھے اس قسم کی کوئی روایت نہیں ملی۔ نبی اکرم ﷺ کا کوئی فیصلہ اس قسم کا میرے علم میں نہیں ہے۔ اب اس سلسلہ میں، میں اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہوں۔ اگر میں نے صحیح اجتہاد کیا، حق کو پہنچ گیا تو وہ اللہ تعالیٰ کی توفیق اور ہدایت کا نتیجہ ہوگا اور اگر میں نے غلطی کی تو یہ غلطی میری طرف سے ہوگی۔ میری رائے یہ ہے کہ اس عورت کو مہر مثل دے دیا جائے یعنی اس عورت کے کنبہ اور قبیلہ کی دیگر عورتوں کے لئے جو مہر ہو وہ مہر اس عورت کے لئے بھی ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر قیاس قرآن مجید اور احادیث کو منسوخ کر سکتا تو حضرت ابن مسعودؓ کو اس کی کوئی ضرورت نہ تھی کہ وہ ایک مہینہ تک مہلت مانگیں اور ایک مہینہ کی مہلت کے بعد پھر ابن مسعودؓ رائے ظاہر کریں۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ قیاس کتاب اللہ اور حدیث نبوی کو منسوخ نہیں کر سکتا۔

دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ جہاں تک کتاب اللہ کا تعلق ہے یہ تو ثبوت کے لحاظ سے قطعی

Marfat.com

ہے اور جہاں تک احادیث کا تعلق ہے تو اگر احادیث کے متعلق یہ بات ثابت ہو جائے کہ یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول یا فعل ہے تو پھر جس طریقہ سے قرآن مجید کے قطعی ہونے میں کوئی شک نہیں ہے وہی مقام حدیث کا بھی ہے۔ لیکن وہاں پر جو شبہ ہے وہ صرف اس بنا پر ہے کہ جس حدیث کی نسبت ہم رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کرتے ہیں فی الواقع اس حدیث کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف صحیح ہے یا نہیں؟

اس کا مطلب یہ ہے کہ اخبار احاد اور احادیث کے متعلق جو شبہ ہے وہ عارضی ہے۔

جہاں تک قیاس کا تعلق ہے تو کئی وجوہ کی بنا پر قیاس میں شبہات پائے جاتے ہیں۔

پہلا شبہ یہ ہے کہ جس وصف کو ہم نے مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان علت مشترکہ کی حیثیت دی اور ہم یہ سمجھتے ہیں کہ کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں یا اجماع میں جو فلاں حکم ہے اس حکم کی علت یہ صفت ہے۔ ہو سکتا ہے کہ فی الواقع اللہ کے نزدیک اس حکم کے لئے علت یہ صفت نہ ہو بلکہ کوئی اور علت ہو اور وہ صفت مقیس میں موجود نہ ہو۔ اسی طرح یہ بھی احتمال ہے کہ مقیس علیہ کی جو خصوصیت ہے وہ اس وصف یا علت کی تاثیر کے لئے شرط کی حیثیت رکھتی ہے۔ اور اس کا بھی امکان ہے کہ فرع کی اور مقیس کی جو خصوصیت ہو وہ اس وصف علت کی تاثیر کو مانع ہو۔ اس قسم کے مختلف شبہات اور احتمالات سامنے آتے ہیں۔ اس بنا پر قیاس کے متعلق ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ قرآن مجید کو منسوخ کرنے والا ہے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کو منسوخ کرنے والا ہے۔

قیاس اجماع کو بھی منسوخ نہیں کر سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ناسخ کے لئے ضروری ہے کہ یا تو وہ منسوخ کے ساتھ مساوی ہو یا منسوخ کے مقابلہ میں بھی زیادہ قوی ہو۔ اب جہاں تک اجماع کا تعلق ہے کہ اجماع کی بنیاد کبھی کبھی تو کتاب اللہ پر ہوتی ہے، کبھی سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوتی ہے۔ وہ اجماع تو قرآن وسنت کے حکم میں ہے۔ جس طرح قیاس کتاب وسنت کو منسوخ نہیں کر سکتا اسی طرح اجماع کو بھی منسوخ نہیں کر سکتا۔ اور اگر کہیں کوئی ایسا اجماع ہے جس کی بنیاد اجتہاد اور قیاس پر ہے تو اس اجماع کی حقیقت یہ ہے کہ وہاں بے شمار آراء جمع ہوئی ہیں۔ اجماع اجتماعی آراء سے عبارت ہے یعنی بہت سی انفرادی آراء اور بہت سے اجتہادات کا مجموعہ ہے۔ ا

Marfat.com

قیاس کی حیثیت صرف ایک انفرادی اجتہاد اور انفرادی رائے کی ہے۔ تو ایک فرد کی رائے ایک جماعت کی رائے کے مقابلہ میں بہرحال کمزور ہے۔ اس بنا پر کسی اجماعی فیصلہ کو کسی انفرادی اجتہاد وقیاس کی بنا پر منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔ جہاں تک قیاس کا تعلق ہے اگر وہ قیاس ایسے ہیں کہ وہ ایک ہی زمانہ میں ہیں۔ تو مجتہد اپنے دل کے رجحان کی بنا پر کسی ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر ترجیح دے سکتا ہے لیکن اسے شریعت کی اصطلاح میں نسخ نہیں کہتے۔ اور اگر ان کے زمانے بالکل الگ الگ ہوں تو اس میں بھی ہم ترجیح دے سکتے ہیں کہ ایک مجتہد اپنے دل کی شہادت کی بنا پر اور دلی رجحان کی بنا پر یہ کہہ سکتا ہے کہ ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر ترجیح ہے۔ لیکن اصطلاحاً ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایک قیاس نے دوسرے قیاس کو منسوخ کردیا۔

اجماع اور نسخ

اسی طرح اجماع قرآن مجید کے کسی حکم کو منسوخ نہیں کرسکتا اور سنت کے کسی حکم کو بھی اجماع منسوخ نہیں کرسکتا۔

معتزلہ کا یہ خیال ہے کہ کتاب اللہ سنت رسول اللہ ﷺ کے احکام کو اجماع کے ذریعہ سے منسوخ کیا جاسکتا ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

"وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ" (الانفال۔۴۱)

اور جان لو تم اس حقیقت کو کہ تم جو مال غنیمت حاصل کرو تو اللہ تعالیٰ کے لئے اور اللہ کے رسول ﷺ کے لئے اور رسول ﷺ کے رشتہ داروں کے لئے یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لئے اس کا پانچواں حصہ ہے۔

قرآن مجید کی اس آیت سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے جو اقرباء و رشتہ دار ہیں ان کو مال غنیمت میں سے پانچواں حصہ ملے گا۔ لیکن اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ خود خلفائے راشدین نے نبی اکرم ﷺ کے اقرباء کو اقرباء ہونے کی حیثیت سے کوئی حصہ نہیں دیا۔ ہاں بنی ہاشم میں سے نبی اکرم ﷺ کے اقرباء میں سے جو مسکین تھے ان کو فقیروں اور

Marfat.com

مسکینوں کی صف میں شامل کر کے حصہ دیا گیا ہے لیکن ذوی القرباء ہونے کی حیثیت سے خلفائے راشدین نے ان کو حصہ نہیں دیا۔ اور ان کے اس فیصلہ پر کسی نے تنقید نہیں کی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خلفائے راشدین کے دور میں اجماع ہو گیا تھا کہ بنی ہاشم میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جو ذوی القرباء ہیں ان کا جو خمس میں حصہ ہے وہ ساقط ہے۔ اب اگر اجماع کے ذریعے قرآن مجید کے کسی حکم کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا تو خلفائے راشدین کی کیا حیثیت ہے کہ قرآن مجید میں ذوی القرباء کا ایک حصہ مقرر ہے اور خلفائے راشدین نے اپنے اجماعی فیصلہ سے اسے منسوخ کر دیا۔

جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ خلفائے راشدین نے اجماع کے ذریعہ قرآن مجید کے کسی حکم کو منسوخ نہیں کیا بلکہ واقعہ یہ ہے کہ احادیث سے ثابت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حضرت عثمانؓ آئے اور حضرت جبیر بن مطعمؓ آئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم!

"انا لاننکر فضل بنی ھاشم من مکانک فیھم"

کہ ہم بنی ہاشم کی فضیلت سے انکار نہیں کر سکتے۔ اس لئے کہ آپ کا تعلق بنی ہاشم سے ہے۔

"لکن نحن و اخو اننا من بنی المطلب الیک سواءً"

لیکن ہم اور ہمارے بھائی بنی المطلب تو آپ کے ساتھ نسبت میں برابر ہیں۔ اس لئے کہ عبد مناف کے چار بیٹے تھے ہاشم، مطلب، عبد شمس اور نوفل۔ انہوں نے کہا کہ ہاشم کی اولاد اور مطلب کی اولاد کو تو آپ نے خمسِ غنیمت میں سے حصہ دیا لیکن عبد شمس کی اولاد میں سے حضرت عثمانؓ تھے اور نوفل کی اولاد میں سے جبیر بن مطعمؓ تھے ان کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حصہ نہیں دیا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا:

"انھم لم یزالوا معی ھکذا و ثبک بین اصابعه"

یہ تو بالکل جاہلیت اور اسلام کے ہر دور میں میرے ساتھ (دو انگلیوں کی طرف اشارہ کر کے) یوں تھے اور ہر دور میں انہوں نے میری مدد کی ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے علت یہ بیان کی کہ میرے ان اقرباء اور ذوی القرباء کو جو حصہ ملتا ہے

Marfat.com

اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے ہر دور میں اور ہر زمانہ میں میری مدد کی ہے۔ حضور ﷺ کی وفات کے بعد نبی اکرم ﷺ کو ان کی نصرت اور حمایت کی کوئی ضرورت باقی نہ رہی تو اس استحقاق کی جو علت ہے وہ ختم ہو گئی۔ علت کے ختم ہونے کے بعد وہ حکم بھی ختم ہو گیا۔ گویا اس نسخ کو ہم نسخ نہیں کہہ سکتے۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

" قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ۔"

(التوبہ۔۲۹)

ان لوگوں سے تم جنگ کرو جو اللہ تعالیٰ اور آخرت پر ایمان نہیں لاتے اور اس چیز کو حرام نہیں قرار دیتے جس کو اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے حرام قرار دیا ہے اور وہ دین حق کی اطاعت نہیں کرتے، ان لوگوں میں سے جن کو کتاب دی گئی ہے، ان کے ساتھ لڑو یہاں تک کہ وہ جزیہ دے دیں اپنے ہاتھ سے اس حالت میں کہ وہ مطیع ہوں اور اسلامی حکومت کی بالادستی کو تسلیم کر چکے ہوں۔

قرآن مجید کی اس آیت سے یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ لوگوں سے جزیہ لیا جائے لیکن احادیث میں آتا ہے کہ جب حضرت عیسیٰ کا دور آئے گا تو وہ کسی سے جزیہ کو قبول نہیں کریں گے، جزیہ کو ساقط کر دیں گے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخری دور میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا آنا بحیثیت نبی کے نہیں ہوگا بلکہ بحیثیت ایک امتی کے ہوگا۔ تو ایک امتی کو کیا حق حاصل ہے کہ وہ قرآن مجید کے ایک حکم کو منسوخ کر دے؟

اس کا جواب یہی ہے کہ اصل میں کچھ لوگ ایسے ہوتے ہیں جو کفر اور شرک پر اصرار کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ وہ ذمی کی حیثیت سے ایک اسلامی حکومت میں شہری بن کر رہنا چاہتے ہیں تو اس علت کی بنا پر کچھ لوگوں سے جزیہ لیا جاتا ہے۔ لیکن حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے آنے کے بعد اقوام اور ملتوں کا یہ اختلاف ختم ہو جائے گا۔ پوری انسانیت ملت اسلامیہ کی شکل

Marfat.com

اختیار کرلے گی۔ جب ضرب جزیہ کی علت ختم ہوگئی تو وہاں پر جزیہ کا کیا سوال ہے؟ تو اسے بھی ہم نسخ نہیں کہتے۔

معتزلہ نے بھی ایک سوال اٹھایا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کی آٹھ قسمیں شمار کی ہیں۔ اور ان میں سے ایک قسم ''مؤلفة القلوب'' کی بھی ہے۔ یعنی ایسے کفار جن کے دلوں میں اسلام کے لئے کچھ میلان ہو تو ان کو زکوٰۃ کا ایک حصہ دیا جائے تا کہ وہ اور بھی زیادہ اسلام کی طرف مائل ہو جائیں۔

''مؤلفة القلوب'' کو زکوٰۃ دی جاتی تھی لیکن حضرت ابوبکر صدیقؓ کے دور میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ جس دور میں نبی اکرم ﷺ تمہیں زکوٰۃ دیا کرتے تھے، اُس دور میں ہم کمزور تھے اور تمہاری نصرت کی ضرورت تھی۔ اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو بے نیاز کر دیا ہے اور اب ہمارے اور تمہارے درمیان تلوار ہی فیصلہ کرے گی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید کے ایک حکم کو صحابہ کرامؓ کے اجماع ہی کے ذریعہ سے منسوخ کیا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ''مؤلفة القلوب'' جس زکوٰۃ کے مستحق ہیں، تو ان کے استحقاق کی علت یہ ہے کہ اسلام ابتدائی زمانہ میں کمزور تھا۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے زمانہ میں وہ علت ختم ہوگئی تو اس بنا پر ان کا استحقاق ختم ہوگیا اور یہ علت بھی اپنی رائے کی بنا پر نہیں ہے بلکہ ''مؤلفة القلوب'' کے الفاظ سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ ''مؤلفة القلوب'' کو جو زکوٰۃ دی جاتی ہے وہ اسی بنا پر دی جاتی ہے کہ ان کے تالیف قلب کی ضرورت ہے یعنی تالیف قلب حقیقت میں اس استحقاق کے لئے علت ہے۔ جس طرح یہ مثال ہے کہ

''اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ'' (النور۔۲)

زانی اور زانیہ مشتق ہے زنا سے۔ زنا کا جو وصف ہے وہ اس حکم کے لئے علت ہے۔

دوسری جگہ فرمایا

''وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا'' (المائدہ۔۳۸)

یعنی وہ شخص اور وہ عورت جو چوری کریں ان میں سے ہر ایک کے ہاتھ کاٹ دو۔ یہاں سرقہ کا فعل حقیقت میں ہاتھ کاٹنے کی علت ہے۔ اسی طرح یہ تالیف قلب زکوٰۃ

Marfat.com

کے استحقاق کی علت ہے اور تالیف قلب کی ضرورت وہاں پیش آتی ہے جہاں دینِ اسلام کمزور ہو۔ آج کل کے مستشرقین اور منکرین حدیث بھی اس قسم کے دلائل لاتے ہیں وہ درحقیقت معتزلہ کے اس سلسلہ کی پیروی کرتے ہیں اور ان کے تمام مآخذ معتزلہ کے ہاں ملتے ہیں۔

سنت میں نسخ

کیا سنت، سنت کو منسوخ کر سکتی ہے؟ کیا قرآن، قرآن کو منسوخ کر سکتا ہے؟۔ اس بات میں تو بالکل اتفاق ہے کہ قرآن مجید کی ایک آیت کو دوسری آیت سے منسوخ کیا جا سکتا ہے اور سنت کے ذریعہ سے دوسری سنت کو منسوخ کیا جا سکتا ہے۔

مثال کے طور پر ایک دور تھا جب رسول اللہ ﷺ نے قبور کی زیارت کی ممانعت کی تھی کہ تم قبور کی زیارت مت کیا کرو۔ کچھ مدت کے بعد حضور ﷺ نے فرمایا کہ

"انی کنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فانها تذكر الموت"

میں اب تک تمہیں قبور کی زیارت سے روکتا رہا۔ اب تم قبور کی زیارت کر لیا کرو اس لئے کہ قبور کی زیارت موت یاد دلاتی ہے۔

تو حضور ﷺ نے پہلے حکم کو دوسرے حکم کے ذریعہ سے منسوخ کر دیا۔

قرآن مجید میں جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ آیت نازل ہوئی کہ

"اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ" (المائدہ۔۹۰)

کہ یہ شراب، جوا اور بت اور یہ تیروں کے ذریعہ سے قسمتوں کے حالات معلوم کرنا یہ شیطان کے عمل کی وجہ سے، گندگی ہی گندگی ہے۔ اس سے تم اپنے آپ کو بچاؤ تاکہ تم کامیاب ہو جاؤ۔

"اِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ" بات اس کے سوا کچھ نہیں کہ شیطان یہ چاہتا ہے کہ "اَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَآءَ" کہ شیطان تمہارے درمیان دشمنی اور بغض ڈالے۔

Marfat.com

''وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَ عَنِ الصَّلٰوةِ''(المائدہ۔۹۱)

اور شیطان تمہیں اللہ کی یاد سے روکے اور نماز سے روکے۔

''فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ؟'' کیا اب بھی تم رکنے والے ہو یا نہیں؟

اس حکم کے ساتھ ساتھ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ شراب کے مٹکے اور برتنوں کو بھی تم استعمال مت کیا کرو۔ شراب کے ان برتنوں میں تم پانی بھی مت پیا کرو، ان میں کھانا بھی مت کھاؤ۔ کچھ مدت گزرنے کے بعد حضور ﷺ نے فرمایا کہ

'' ان الاوانیة لا تحرم شیئا و لا تحلها''

بے شک یہ ظروف اور یہ برتن کسی چیز کو حرام نہیں قرار دیتے اور کسی چیز کو حلال نہیں قرار دے سکتے، تم ان برتنوں کو استعمال کر سکتے ہو۔

یہ وہ مثالیں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ سنت کو سنت کے ذریعہ سے منسوخ کیا جا سکتا ہے۔

قرآن مجید میں نسخ

اسی طرح قرآن مجید کی ایک آیت کو قرآن مجید کی دوسری آیت کے ذریعہ منسوخ کیا جا سکتا ہے۔

قرآن مجید میں ایک تو یہ حکم دیا ہے کہ

'' وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا وَّصِيَّةً لِّاَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ اِخْرَاجٍ''(البقرہ۔۲۴۰)

اور وہ لوگ جو تم میں سے فوت ہوتے ہیں اور اپنی بیویوں کو چھوڑتے ہیں تو ان پر لازم ہے کہ اپنی بیویوں کے لئے وصیت کریں ایک سال کے نفقہ کی اور ایک سال تک وہ عدت گزاریں گی اور اپنے گھروں سے ان کو نہیں نکالا جائے گا۔

قرآن مجید کی اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ عورت جس کا شوہر مر جائے اس کی عدت ایک سال ہے۔ اس کے بعد اسی سورۃ البقرہ میں ایک اور آیت آتی ہے اس میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

Marfat.com

"وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ اَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّ عَشْرًا" (البقرہ۔۲۳۴)

اور وہ لوگ جو تم میں سے فوت ہوتے ہیں اور اپنی بیویوں کو اپنے پیچھے چھوڑتے ہیں تو ان عورتوں کو چاہیئے کہ وہ انتظار کرلیں اپنے آپ کے بارے میں چار ماہ اور دس دن۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے تو عدت وفات تھی ایک سال اور اس کے بعد پھر عدت وفات ہوگئی چار مہینے اور دس دن۔

قرآن مجید کا ایک حکم دوسرے حکم کے ذریعے منسوخ ہوا۔

قرآن و سنت کے مابین نسخ

یہاں پر صرف دو صورتیں رہتی ہیں۔ ایک یہ کہ کیا سنت، کتاب اللہ کے حکم کو منسوخ کر سکتی ہے؟ اور دوسری یہ کہ کیا قرآن مجید سنت کے حکم کو منسوخ کر سکتا ہے؟

۱۔ شافعیہ فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کے کسی حکم کو سنت کے ذریعے سے منسوخ نہیں کیا جا سکتا اور سنت کے کسی حکم کو کتاب اللہ کے ذریعہ سے منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر ہم یہ کہیں کہ سنت، کتاب اللہ کی ناسخ ہے یا کتاب اللہ، سنت کا ناسخ ہے تو معترضین اور اسلام کے مخالفین کو یہ موقع ملے گا کہ وہ اسلام اور دین کے بارے میں طعن کریں اور قسم قسم کے سوالات اٹھائیں۔

مثال کے طور پر اگر ہم یہ کہیں کہ کوئی حدیث کتاب اللہ کی کسی آیت کو منسوخ کر سکتی ہے تو معترضین بڑی آسانی سے یہ سوال اٹھائیں گے کہ جب اللہ تعالیٰ کے نبی ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے حکم کو ٹھکرایا تو ہم اللہ تعالیٰ کے احکام کو کیسے مان لیں؟ اسی طرح قرآن مجید اگر سنت نبوی ﷺ کا ناسخ ہو تو وہ بڑی آسانی سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے رسول ﷺ کو جھٹلایا تو ہم اس رسول ﷺ کو کیسے تسلیم کریں؟

حنفیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اگر معترضین کے اعتراضات اور ان کے شکوک و الزامات کی بنا پر ہی ہم نے ایک رائے قائم کرنی ہے تو پھر چاہیئے کہ ہم بالکل "نسخ" سے ہی دستبردار ہو جائیں۔ اس لئے کہ بہت سے یہودی ایسے ہیں جو کہتے ہیں کہ سرے سے نسخ ہے ہی

Marfat.com

نہیں۔کوئی آیت منسوخ ہو ہی نہیں سکتی۔کوئی حدیث منسوخ نہیں ہوسکتی اوران کا استدلال یہ ہے کہ اگرکوئی آیت منسوخ ہوتی ہے تواس کا مطلب یہ ہے کہ گویا پہلے ہی سے اللہ تعالیٰ کوعلم نہ تھا کہ میں نے یہ حکم دے کرغلطی کی ہے۔اس کے بعداللہ میاں کواحساس ہوا کہ اوہو- یہ تو میں نے غلطی کی ہےاوراپنی غلطی کے تدارک کے لئے ایک نیا حکم نازل کیا۔وہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ کیسا نبی ہے جوآج یہ حکم دیتا ہےاور چنددنوں کے بعددوسراحکم دیتا ہے؟اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خواہ مخواہ انہوں نے وحی الٰہی کا ڈھونگ رچا رکھا ہےاور حقیقت میں ان کے پاس وحی نہیں آتی۔ چنانچہ یہ(یہودی)لوگ کہا کرتے تھے کہ

''ان محمداً یامر اصحابه الیوم بامرٍ ثم ینهاهم عنه غداً''

''کہ محمد ﷺ آج کے دن تواپنے ساتھیوں کوایک حکم دیتا ہےاورکل ان کوروکتا ہے کہ تم ایسامت کیا کرو۔''

اگرمعترضین کے اعتراضات اورالزامات ہی کی بناپرہم نے اپنی رائے کی بنیادرکھنی ہےتواس کا مطلب یہ ہے کہ معترضینکے ہاں توسرے سے نسخ ہے ہی نہیں۔

یہودیوں کے اس استدلال کا جوب یہ ہے کہ نقلی حیثیت سے تو یہ بات بالکل ثابت ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی شریعت میں بہن کے ساتھ نکاح جائز تھااس لئے کہ اس دور میں تو صرف حضرت آدم علیہ السلام ہی کے بیٹے اور بیٹیاں تھیں۔کوئی اورسلسلہ تھا ہی نہیں۔ایک ہی باری پرایک بچہ اور بچی پیدا ہوتے اوران کا آپس میں تبادلہ ہو جاتا۔لیکن حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں بہنوں کے ساتھ نکاح حرام تھا۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نسخ ہےاور یہ اپنی جگہ پر موجود ہے۔دوسری چیزاس سلسلہ میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جس حکم کومنسوخ فرماتا ہے تواس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی غلطی کا احساس کیااوراس غلطی کے تدارک کے لئے اللہ تعالیٰ نے کوئی نیا حکم نازل فرمایا۔ بلکہ یہ ہے کہ اس دور کے حالات کے لحاظ سے وہ حکم موزوں تھا اوراگلے دور کے حالات کے لحاظ سے ایک دوسراحکم موزوں ہے۔جس طرح ایک حکیم مریض کے مزاج کودیکھ کروقتاً فوقتاً دوائیں بدل دیتا ہے۔اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حکیم کی پہلی تشخیص غلط تھی۔ بلکہ درحقیقت مرض کی کیفیت کی تبدیلی سے دواتبدیل کردی جاتی ہے۔

Marfat.com

۲۔قرآن مجید کے ذریعہ سے نبی اکرم ﷺ کی کوئی سنت منسوخ ہو جائے تو اس سلسلہ میں وہ یہ مثال دیتے ہیں۔قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

"وَ مَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِیْ كُنْتَ عَلَیْهَاۤ اِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ یَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ یَّنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَیْهِ"(البقرہ۔۱۴۳)

"اور ہم نے وہ قبلہ جس پر آپ قائم تھے اس کو نہیں بدلا مگر اس لئے تا کہ ہم ظاہر کر دیں اور جدا کر دیں ان لوگوں کو جو رسول ﷺ کی تابعداری کرتے ہیں ان لوگوں سے جو اپنی ایڑیوں کے بل پر پیچھے ہٹ جاتے ہیں۔"

اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں۔

بعض مفسرین کا یہ خیال ہے کہ نبی اکرم ﷺ مکہ معظمہ میں خانہ کعبہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھا کرتے تھے۔اور اس کے بعد جب آپ ﷺ مدینہ منورہ تشریف لے آئے تو مدینہ منورہ میں آپ ﷺ نے بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز شروع کر دی۔سولہ سترہ مہینہ تک جب آپ ﷺ نے بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی اس کے بعد پھر آپ ﷺ کو حکم دیا گیا کہ

"فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ"(البقرہ۔۱۴۴)

کہ تم اپنا رخ اب مسجد حرام کی طرف پھیر دو۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں دو مرتبہ نسخ آیا۔ایک دفعہ تو خانہ کعبہ کی رخ کرنے کی تنسیخ ہوئی بیت المقدس سے اور بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کی تنسیخ دوبارہ ہوئی ہے خانہ کعبہ سے۔تو اس وقت اس آیت کا مفہوم یہی ہے۔

وَ مَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِیْ كُنْتَ عَلَیْهَا قَبْلَ الْهِجْرَةِ

اور ہم نے دوبارہ تمہارے لئے قبلہ نہیں بنایا وہ قبلہ جس پر تم قائم تھے ہجرت سے پہلے مگر اس لئے کہ

"لِنَعْلَمَ مَنْ یَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ یَّنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَیْهِ"(البقرہ۔۱۴۳)

تا کہ ہم جدا کر لیں ان لوگوں کو جو رسول کی تابعداری کرتے ہیں ان لوگوں سے جو

Marfat.com

اپنی ایڑیوں کے بل پر پیچھے ہٹتے ہیں۔

بعض مفسرین کا خیال ہے کہ نہیں بات یہ ہے کہ مکہ معظمہ میں نبی اکرم ﷺ بیت المقدس ہی کی طرف رخ کیا کرتے تھے لیکن وہ اس طریقہ سے کھڑے ہوتے تھے کہ خانہ کعبہ اور بیت المقدس دونوں جانب شمال ہوتے تھے یعنی بیت المقدس، مدینہ منورہ سے جانب شمال میں ہے مدینہ منورہ، مکہ معظمہ سے جانب شمال میں ہے۔ تو نبی ﷺ خانہ کعبہ کے بالکل جنوبی سائیڈ پر کھڑے ہوتے تھے۔ خانہ کعبہ اور بیت المقدس دونوں ان کے سامنے ہوتے تھے۔ اس وجہ سے بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے اور ان کا یہ خیال ہے کہ مکہ معظمہ میں نبی اکرم ﷺ خانہ کعبہ کو قبلہ بنایا کرتے تھے۔ جب مدینہ منورہ آپ ﷺ تشریف لے آئے تو اب مدینہ منورہ سے خانہ کعبہ جانب جنوب کو ہے اور بیت المقدس جانب شمال کو ہے۔ تو وہاں پر لوگوں کے سامنے یہ بات بالکل واضح ہوگئی کہ آنحضرت ﷺ بیت المقدس کی طرف رخ کیا کرتے ہیں اور اس کے بعد سولہ سترہ مہینہ کے بعد نبی ﷺ نے پھر خانہ کعبہ کی طرف رخ کر دیا۔ مطلب یہ ہے کہ قبلہ کی تبدیلی دو دفعہ نہیں ہوئی ہے بلکہ قبلہ کی تبدیلی ایک دفعہ ہوئی ہے۔ اگر مفسرین کی اس توجیہ کو ہم قبول کر لیں تو قرآن مجید کی اس آیت کا مفہوم یہ ہوگا۔

''وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِيْ كُنْتَ عَلَيْهَآ یعنی وما بدلنا القبلة التی کنت علیها''

یعنی وہ قبلہ یعنی بیت المقدس جس پر آپ ﷺ قائم تھے اس کو ہم نے تبدیل نہیں کیا مگر اس لئے ہم نے اسے بدل دیا کہ

''لِنَعْلَمَ مَنْ يَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ يَّنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَيْهِ'' (البقرہ۔۱۴۳)

تا کہ ہم ظاہر کر دیں ان لوگوں کو جو رسول ﷺ کی تابعداری کرتے ہیں اور ان لوگوں سے ان کو الگ اور جدا کر دیں جو اپنے پیروں پر اپنی ایڑی پر واپس پلٹتے ہیں۔ قبلہ کی تبدیلی ایک دفعہ ہوئی ہے۔

بہر حال مفسرین کے ان دو اقوال میں سے ہم جس قول کو بھی اختیار کر لیں، یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے بیت المقدس کی طرف جو رخ کر لیا تھا وہ قرآن مجید کی کسی آیت کی بنا

Marfat.com

پر نہیں کیا تھا۔ اس لئے کہ قرآن مجید میں اول سے لے کر آخر تک کہیں بھی یہ حکم نہیں ملتا کہ تم بیت المقدس کی طرف رخ کرو۔

معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے بیت المقدس کو جو قبلہ بنایا تھا وہ سنت اور حدیث ہی کی بنا پر بنایا تھا اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا یہ حکم آتا ہے کہ

''فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ'' (البقرہ۔۱۴۴)

پس اپنا چہرہ مسجد حرام کی طرف پھیر لو۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حکم جو سنت کی بنا پر صادر تھا وہ قرآن حکیم کی اس آیت کے ذریعہ سے منسوخ ہو گیا۔ یہی اس کی نظیر ہے کہ کتاب اللہ سنت کو منسوخ کر سکتا ہے۔

جہاں تک اس مثال کی بات ہے کہ کیا کوئی سنت اور کوئی حدیث، کتاب اللہ کی کسی آیت کو منسوخ کر سکتی ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں بعض لوگوں نے ایک مثال پیش کی ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

'' كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ '' (البقرہ۔۱۸۰)

اور تمہارے اوپر فرض کی گئی وصیت اگر ایک شخص کو موت حاضر ہو جائے، اگر اس نے کچھ مال چھوڑا ہو تو وہ والدین اور اقرباء کے لئے وصیت کرے۔

یہ حکم اُس دور سے متعلق ہے جب کہ میراث میں رشتہ داروں کے باقاعدہ حصے مقرر نہیں تھے بلکہ ابھی تک جاہلیت ہی کا قانون جاری تھا یعنی ''توریث اولاد اکبر'' یعنی ایک شخص مر جاتا تھا تو اس کی پوری جائیداد کا وارث اس کا بڑا بیٹا ہوتا تھا اور اُس کے چھوٹے بچے اور دوسرے رشتہ دار سب کے سب محروم رہتے تھے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی شخص اگر مرتا ہے تو اس پر یہ پر لازم ہے کہ اپنے والدین، چھوٹے بچوں اور دوسرے رشتہ داروں کے لئے وصیت کے ذریعہ سے کچھ حصے مقرر کر دے۔

اس کے بعد نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ'' لا وصيّة لوارث '' کہ وارث

Marfat.com

کے لئے کوئی وصیت نہیں ہو سکتی۔

اب والدین اور اقرباء یہ وارث تو ہیں۔ تو یہ (مفسرین) کہتے ہیں کہ اس حدیث و سنت کے ذریعہ سے کتاب اللہ کے اس حکم کو منسوخ کیا گیا۔

حنفیہ میں سے جو محققین ہیں وہ کہتے ہیں کہ اصل میں قرآن کی یہ آیت منسوخ ہوئی قرآن مجید کی ایک دوسری آیت کے ذریعہ سے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سورہ النساء میں رشتہ داروں کے لئے باقاعدہ حصے مقرر کیے۔ لڑکیوں، والدین اور چھوٹے بچوں کے لئے سب کے لئے حصے ہیں۔ نبی اکرم ﷺ نے جو یہ فرمایا کہ

''ان اللہ اتی کل ذی حقٍ حقہ الا لا وصیۃ لوارث'' کہ اللہ تعالیٰ نے ہر صاحب حق کو اس کا حق دیا ہے۔ تم اس حقیقت سے آگاہ ہو جاؤ کہ کسی وارث کے لئے وصیت نہیں ہے۔

نبی ﷺ نے دراصل یہ بیان کیا ہے کہ میراث کی آیت نازل ہونے کے بعد وصیت کی جو آیت تھی وہ منسوخ ہوگئی۔ یہ تو قرآن مجید کا حکم قرآن ہی کے ذریعہ سے منسوخ ہوا۔ حدیث کے ذریعہ سے منسوخ نہیں ہوا۔

مراتبِ حدیث

واقعہ یہ ہے کہ اصل میں حدیث کے تین مرتبے ہیں۔

۱۔ حدیث متواتر ۲۔ حدیث مشہور ۳۔ حدیث خبر واحد

جہاں تک خبر واحد کا تعلق ہے تو اس پر تو فقہائے حنفیہ کا اتفاق ہے کہ خبر واحد ظنی ہے اور وہ کتاب اللہ کے کسی حکم کو منسوخ نہیں کر سکتی ہے نہ اسے مقید کر سکتی ہے نہ خاص کر سکتی ہے۔

جہاں تک حدیث متواتر کا تعلق ہے تو اس میں شک نہیں کہ حدیث متواتر صرف ایک نظری ہی نظری چیز ہے عملی طور پر حدیث متواتر کی کوئی مثال موجود نہیں۔ اس لحاظ سے ہم سمجھتے ہیں کہ یہ صرف ایک نظریاتی بحث ہے کہ اگر کہیں حدیث متواتر موجود ہو جائے تو کیا وہ کتاب اللہ کو منسوخ کر سکتی ہے یا نہیں؟ لیکن عملی طور پر کوئی حدیث متواتر سرے سے ہے ہی نہیں۔

جہاں تک حدیث مشہور کا تعلق ہے تو حدیث مشہور فی الجملہ، کتاب اللہ سے کمزور ہے

Marfat.com

اور ایک ضعیف، قوی کا ناسخ نہیں ہوسکتا۔ البتہ یہاں ایک اور چیز ہے اور وہ ہے نسخ وصف یعنی اگر کتاب اللہ کا کوئی حکم عام ہے تو اس کی تخصیص خبر مشہور کے ذریعہ سے ہوسکتی ہے۔ کتاب اللہ کا کوئی حکم مطلق ہے تو اس کی تقیید خبر مشہور کے ذریعہ سے ہوسکتی ہے۔

فقہائے حنفیہ کبھی کبھی تخصیص عام پر اور تقیید مطلق پر نسخ کا اطلاق کر دیتے ہیں، اس لحاظ سے کہ کتاب اللہ کے حکم کے عموم کو منسوخ کیا گیا۔ کتاب اللہ کے حکم کے اطلاق کو منسوخ کر دیا گیا۔

تخصیص عام اور تقیید مطلق خبر مشہور کے ذریعہ ہوتا ہے اور یہی مراد ہے حنفیہ کی اس بات سے کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ سنت، کتاب اللہ کو منسوخ کر سکتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کتاب اللہ کے پورے حکم کو سنت اڑا سکتی ہے۔ اور سنت متواترہ وہ تو سرے سے ایک نظریہ ہے، صرف ایک مفہوم ہے لیکن محققین کہتے ہیں کہ کوئی حدیث ایسی نہیں ہے کہ جس کے متعلق اطمینان کرسکیں کہ ہاں یہ حدیث متواتر ہے۔ اس سلسلہ میں بعض لوگوں نے جو کوشش کی ہے وہ کہتے ہیں کہ ''انما الاعمال بالنیات'' کی حدیث، حدیث متواتر ہے۔ لیکن سوال ہوا ہے کہ حدیث متواتر کا مفہوم تو یہ ہے کہ خود صحابہ کرام کے دور میں بہت زیادہ صحابہ ایک حدیث کی روایت پر جمع ہو جائیں لیکن ''انما الاعمال بالنیات'' کی حدیث کی روایت کرنے والے صرف حضرت عمر بن الخطاب ہیں۔ اس کے بعد پھر تابعین اور تبع تابعین کے دور میں اس حدیث کی روایت کرنے والے بہت ہو گئے ہیں۔ لیکن صحابہ کرام کے دور میں اس حدیث کی روایت کرنے والے حضرت عمرؓ ابن خطاب ہیں۔

اسی طرح بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ

''من كذب على متعمداً فليتبوا مقعده من النار''

کی حدیث ہے اور ''البينه على المدعى واليمين على المنكر'' کی حدیث متواتر ہے۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ابھی تک حدیث متواتر صرف ایک مفہوم ہی ہے جس کا کوئی مصداق نہیں ہے۔ یعنی وہ متواتر جو لفظاً اور معناً متواتر ہو اِس کا مصداق نہیں ہے۔ جہاں تک تواتر قدر مشترک ہے اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ اس وجہ سے ہم یہ

Marfat.com

سمجھتے ہیں کہ یہ صرف ایک نظریاتی بحث ہے۔

اقسامِ نسخ

دوسری بحث نسخ کے سلسلہ میں یہ پیدا ہوتی ہے کہ نسخ کی کتنی اقسام ہیں۔ تو حنفیہ کہتے ہیں کہ

۱۔ پہلی قسم ہے نسخ حکم و تلاوۃ۔ کہ ایک ایسی آیت جس کا حکم بھی منسوخ ہے اور اس کی تلاوت بھی منسوخ ہے۔

۲۔ اور دوسری قسم ہے کہ نسخ تلاوت تو ہے لیکن نسخ حکم نہیں ہے۔

۳۔ تیسری قسم یہ ہے کہ نسخ حکم تو ہے نسخ تلاوت نہیں ہے۔

۴۔ چوتھی قسم نسخ وصف ہے۔

یعنی ایک حکم قانوناً منسوخ ہے یا حکم کا اطلاق منسوخ ہے۔ کسی مطلق کو مقید کر دیا گیا ہے یا کسی عام کو خاص کر دیا گیا ہے۔

اصولیین یہ کہتے ہیں کہ تلاوت آیات منسوخ نہ ہو اور حکم منسوخ ہو تو قرآن مجید میں اس قسم کی آیتیں موجود ہیں۔ مثلاً یہ آیت جو میں نے آپ کے سامنے پڑھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک بیوہ کی عدت ایک سال مقرر کی، تو یہ آیت قرآن مجید میں موجود ہے اس کی تلاوت کی جاتی ہے لیکن اس کا حکم باقی نہیں ہے۔

اور یہ مثال کہ تلاوت تو اُس آیت کی نہیں کی جاتی لیکن حکم اُس کا باقی ہے اس سلسلہ میں یہ مثال پیش کی جاتی ہے کہ

''الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموھما نکالاً من اللہ۔ واللہ عزیز حکیم''

کہ ایک شادی شدہ مرد اور ایک شادی شدہ عورت جب زنا کریں تو ان کو سنگسار کر دو۔ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک سزا ہے اور اللہ تعالیٰ عزیز حکیم ہے۔

اس کی تلاوت نہیں کی جاتی لیکن اس کا حکم باقی ہے۔

Marfat.com

ایک ایسی صورت کہ تلاوت و حکم دونوں ختم ہوں تو اس سلسلہ میں وہ روایت پیش کی جاتی ہے کہ سورہ احزاب ایک بہت لمبی سورت تھی لیکن اب ستر سے کچھ زیادہ آیات باقی ہیں اور باقی سب کی سب آیات کی تلاوت بھی منسوخ ہوگئی ہے اور ان کا حکم بھی منسوخ ہوگیا ہے۔ ان میں سے کوئی چیز بھی باقی نہیں ہے۔

لیکن یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ خود قرآن مجید کی جو تعریف اصولیین نے کی ہے اس کی بنیاد پر ہم دیکھتے ہیں تو

"**الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموهما**" کو ہم قرآن مجید کی آیت ثابت نہیں کر سکتے۔

اصولیین نے قرآن مجید کی تعریف یہ کی ہے کہ "**القرآن هو الکتاب المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول عنه نقلاً متواترا بلا شبهة**"

قرآن مجید کی یہ تعریف اصولیین نے کی ہے کہ قرآن مجید وہ کتاب ہے جو رسول اللہ ﷺ پر منزل ہے، جو سات قاریوں کے مصاحف میں لکھا گیا ہے اور نبی اکرم ﷺ سے بطریق تواتر منقول ہے بغیر کسی شبہ کے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ "**الشیخ و الشیخة اذا زنیاا فارجموهما نکالاً من الله۔ والله عزیز حکیم**" کی آیت اور اس کی طرح بعض لوگوں کے نزدیک ایک اور آیت بھی قرآن مجید میں تھی جس کی تلاوت بھی منسوخ ہے وہ یہ ہے کہ

"**لو کان لابن آدم وادیان من سال لابتغی الیه ثالثا و یتوب الله علی من تاب ولا یملأ جوف ابن آدم الا التراب**"

وہ کہتے ہیں کہ یہ بھی آیت ہے۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی آیت ایسی نہیں ہے کہ جو نبی اکرم ﷺ سے بطریق تواتر منقول تو کجا کسی دیگر ایک معتبر سند کی بنا پر منقول ہو۔ اگر یہ قرآن مجید کی آیات ہوتیں تو پہلا سوال یہ ہے کہ بطریق تواتر ان کا نقل کرنا ضروری تھا۔ حالانکہ بطریق تواتر یہ منقول نہیں ہوئی ہیں۔ اور نہ سات قاریوں کے مصاحف میں یہ آیات موجود ہیں۔ اس

Marfat.com

لئے کہ وہ تو کہتے ہیں کہ ان کی تلاوت منسوخ ہے۔

پھر دوسرا سوال یہ ہے کہ وہ آیتیں جن کی تلاوت منسوخ ہے ان کے متعلق تو وہ یہ کہتے ہیں کہ "ننسھا" کے مصداق ہیں کہ "مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ اَوْ نُنسِهَا" کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ایسی آیتیں ہیں جن کو اللہ تعالیٰ بالکل لوگوں کے دلوں سے نکال دیتا ہے۔ جب صحابہ کرامؓ اور نبی اکرم ﷺ اس آیت کو بھول ہی گئے تو پھر ہمارے پاس کیا ذریعہ ہے جس کی بنا پر ہم معلوم کریں کہ ہاں فی الواقع یہ قرآن مجید کی ایک آیت تھی جس کی تلاوت منسوخ ہے۔

معلوم یہی ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں صرف دو قسم کے نسخ ہیں۔

ایک یہ کہ تلاوت باقی ہے حکم منسوخ ہے۔ اور دسرا ہے نسخ وصف یعنی مطلق کی تقیید یا عام کی تخصیص۔ یہ ایک قسم ہے اور دوسری قسم عام قسم کے نسخ کی ہے۔

جہاں تک عام کی تخصیص کا تعلق ہے اور مطلق کو مقید کر دینے کا تعلق ہے تو کیا یہ خبر واحد کے ذریعہ سے کیا جا سکتا ہے یا نہیں کیا جا سکتا؟ اس میں اختلاف ہے۔

حنفیہ چونکہ یہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید کی ایک آیت اگر عام ہے تو وہ عام اپنے عموم کے لحاظ سے قطعی ہے۔ اب اس میں ہم اگر بعض افراد کو نکالیں تو یہ ظنی بن جائے گا۔ چونکہ تقیید مطلق اور تخصیص عام بیان تغییر کے قبیل سے ہے اور قرآن مجید کے کسی حکم کو خبر واحد کے ذریعہ سے متغیر نہیں کیا جا سکتا۔ بیان تغییر کیلئے ضروری ہے کہ وہ خبر مشہور ہو۔ شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ عام بذات خود قطعی نہیں ہے بلکہ عام بذات خود ظنی ہے اور اس میں تخصیص کا احتمال ہے۔ جس وقت تخصیص آتی ہے یا مطلق کو مقید کیا جاتا ہے تو یہ بیان تغییر نہیں ہے بلکہ یہ حقیقت میں بیان تقریر ہے یعنی عام کی ظنیت کو برقرار رکھنا اور مطلق میں جو تقیید کا احتمال تھا اس احتمال کو بیان کرنا۔ اسی بنا پر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا جو حکم ہے کہ

"فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" پس پڑھو تم وہ کچھ جو قرآن مجید میں تمہارے لئے متیسر ہو۔ اب یہ ایک عام حکم ہے۔ اس میں فاتحہ وغیرہ کی تخصیص نہیں ہے لیکن شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ ایک خبر واحد میں حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ

"لا صلوٰة لمن لم يقرا بفاتحة الكتاب"

Marfat.com

کہ ''اس شخص کی نماز ہوتی ہی نہیں ہے جو فاتحہ الکتاب کی قرات نہ کرے۔''

تو اس خبر واحد کے ذریعے سے شافعیہ قرآن مجید کے اس حکم عام کی تخصیص کیا کرتے ہیں اور وہ یہ کہتے ہیں کہ ''فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآن'' سے مراد ہے سورہ فاتحہ۔ یعنی یہ کہ تم سورہ فاتحہ پڑھو۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اسی طرح قتل خطا کے متعلق یہ فرمایا ہے

''وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰى اَهْلِهٖ... فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ''

(النساء۔۹۲)

اور وہ شخص جو کسی مسلمان کو نادانستہ طور پر خطا کے طور پر قتل کرے پس اس پر ایک غلام کو آزاد کرنا ہے۔ اور خون بہا ہے اور وہ خون بہا مقتول کے وارثوں کے سپرد کرے..... اگر وہ غلام آزاد کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو وہ پے در پے دو مہینے روزے رکھے۔

اب قتل خطا کے کفارہ میں تو یہ قید ہے کہ ایک ایسے غلام کو آزاد کرے جو مؤمن ہو لیکن کفارہ ظہار میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

''وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا۔ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا'' (المجادلہ۔۳)

''وہ لوگ جو اپنی بیویوں سے ظہار کیا کرتے ہیں اور اس کے بعد اپنے قول سے رجوع کیا کرتے ہیں، اپنی بیویوں سے نزدیک ہونے کا ارادہ رکھتے ہیں پس ان پر لازم ہے کہ وہ ایک غلام یا لونڈی کو آزاد کریں اور جس کے پاس طاقت نہ ہو وہ دو مہینے پے در پے روزے رکھے اور اس کی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔''

یہاں رقبہ کے ساتھ مؤمنۃ کی قید نہیں ہے۔ اسی طریقہ سے کفارہ یمین ہے۔ وہاں کی تحریر رقبہ کے ساتھ مؤمنۃ کی قید نہیں ہے۔

Marfat.com

چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

"لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهٗٓ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ۔ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ" (المائدہ۔۸۹)

"اللہ تعالیٰ تمہاری گرفت نہیں کرتا تمہاری ان قسموں کے متعلق جو لغو قسم کی قسمیں ہیں ، جو غیر اختیاری طور پر تمہاری زبان سے کچھ الفاظ نکل جائیں لیکن اللہ تعالیٰ تمہاری گرفت کرتا ہے تمہاری ان قسموں کے متعلق جو قسمیں منعقدہ ہیں یعنی مستقبل کے بارے میں جو تم نے قسمیں کھائی ہیں ۔ پس اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے، اس درمیانی کھانے کے اعتبار سے جو تم اپنے بال بچوں کو کھلاتے ہو یا دس مسکینوں کو کپڑے پہنانا ہے یا ایک غلام کو آزاد کرنا ہے۔" یہاں بھی رقبة کے ساتھ مؤمنة کی قید نہیں ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہم کفارۂ ظہار کو اور کفارہ قسم کو، کفارہ قتل خطا پر قیاس کرتے ہیں ، جس طرح وہاں ایمان کی قید ہے تو ایمان کی قید یہاں بھی لگا دی۔

اس طرح شافعیہ قرآن مجید کے مطلق کو قیاس کے ذریعہ سے مقید قرار دیتے ہیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ تخصیص عام اور تقیید مطلق، خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ ہوتا ہے۔

Marfat.com

اجماع بحیثیت ماخذِ اسلامی قانون

IJMA AS SOURCE OF ISLAMIC LAW

جواب: جمہور فقہاء کے نزدیک کتاب وسنت کے بعد اسلامی قانون کا تیسرا ماخذ اجماع شمار ہوتا ہے۔ کسی حکم شرعی پر کسی زمانے میں مسلمان مجتہدوں کا متفق ہو جانا اجماع کہلاتا ہے۔
فقہاء نے اجماع کو دلیل شرعی ثابت کرنے کے لئے قرآن وسنت کے دلائل اور براہین عقلیہ سے استدلال کیا ہے۔

دلیلِ قرآنی

ومن یشاقق الرسول من بعد ماتبین له الهدیٰ و یتبع غیر سبیل المومنین نو له ماتولی و نصله جهنم و ساء ت مصیراً ٥ (النساء۔۱۱۵)

ترجمہ: اور جو کوئی ہدایت ظاہر ہونے کے بعد رسول ﷺ کی مخالفت کرے اور مومنوں سے الگ راستہ کی پیروی کرے تو ہم اس کا رخ پھیر دیں گے جدھر وہ چلے اور اسے جہنم میں ڈال دیں گے اور وہ بہت بُرا ٹھکانہ ہے۔
اِس آئت میں سبیل مومنین سے مراد اجماع ہے اور اُس کی مخالفت کرنا اجماعِ امت کی مخالفت ہے۔

ما کان الله لیضل قوماً بعد اذهدٰهم (التوبہ۔۱۱۵)

ترجمہ: خداوند تعالیٰ راہ ہدایت دکھانے کے بعد لوگوں کو گمراہ نہیں کرتا۔
اس آیت کی رو سے امت مسلمہ کے اجماعی فیصلے کو گمراہی نہیں قرار دیا جا سکتا۔

احادیث نبوی ﷺ

لا تجتمع امتی علی الضلالة

ترجمہ: میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی

یدالله علی الجماعة

ترجمہ: اللہ کا ہاتھ جماعت پر ہے۔

من شذ شذ فی النار

ترجمہ: جو جماعت سے الگ ہو جائے وہ دوزخ میں جائے گا۔

Marfat.com

اجماع

مفہوم و معنی

اجماع کا لغوی مفہوم اتفاق ہے، اتفاق کو بھی اجماع کہتے ہیں اور اجماع ایک عزم مصمم اور قطعی ارادہ کو بھی کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ

''اجمع فلان علی کذا''

یعنی فلاں شخص نے فلاں چیز کا تہیہ کرلیا یا اس کا قطعی ارادہ کرلیا اپنی پوری قوتوں اور صلاحیتوں کو اس نے جمع کردیا کہ میں یہ کام کر کے رہوں گا۔

شریعت کی اصطلاح میں اجماع کی تعریف یہ ہے کہ اجماع اہل علم اور اہل اجتہاد کا اتفاق ہے کسی حکم پر، اور اس میں بہر حال یہ قید معتبر ہے کہ ایسے لوگوں کا اتفاق ہو جو صاحب علم ہوں اور صاحب اجتہاد ہوں اور جو کسی حکم اور کسی چیز کے متعلق فیصلہ کر سکتے ہوں، یہ اجماع شرعی ہے۔ عام لوگوں کے اجماع کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح سائنس انجینئرنگ اور طب وغیرہ مختلف قسم کے علوم وفنون ہیں اور ان علوم وفنون میں اگر اتفاق معتبر ہے تو ان لوگوں کا ہے جو لوگ اس علم اور فن سے کچھ واقفیت رکھتے ہوں۔ اسی طرح اسلامی قانون میں بھی ان لوگوں کا اتفاق شرعی اجماع کی حیثیت رکھتا ہے جو دین کے مزاج سے واقف ہیں اور دین کو جانتے ہیں۔ لیکن وہ لوگ جو دین کو نہ سمجھتے ہوں اور دین کو جانتے نہ ہوں ان کا کام یہ ہے کہ وہ اہل علم سے پوچھیں اور اہل علم کا اتباع کریں۔ چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ'' (التوبہ۔۱۲۲)

پس کیوں نہیں نکلتی ہر قوم میں سے ایک چھوٹی سی جماعت تا کہ وہ دین میں اچھی طریقہ سے مہارت اور بصیرت حاصل کرے اور تا کہ یہ اپنی قوم کو ڈرائے جب یہ اس کی طرف واپس لوٹے شاید کہ وہ ڈر جائیں اور اللہ کی نافرمانی سے باز رہیں۔

اس آیت سے اللہ تعالیٰ کے منشا کے مطابق یہ بالکل ضروری ہے کہ ہر قوم میں اور ہر

Marfat.com

آبادی میں کچھ لوگ ایسے ہونے چاہئیں جن کو دین میں گہری بصیرت حاصل ہو، جو دین کے مزاج سے واقف ہوں، دین کے اصولوں کو جانتے ہوں اور دین کے احکام کو جانتے ہوں۔ اور وہ لوگ جو دین کے احکام سے ناواقف ہوں ان کا فرض یہ ہے کہ وہ ان (عالمانِ دین) کی تقریروں کو سنیں اور ان سے استفادہ کریں۔ اور ان عالموں کا فرض یہ ہے کہ ان کو سمجھائیں۔

ایک اور مقام پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

''فَسْئَلُوْٓا اَھْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ'' (النحل۔۴۳)

اگر تم نہیں جانتے تو اہل علم سے پوچھو۔

نبی اکرم ﷺ کی یہ حدیث بھی موجود ہے کہ

''ان اللہ لا یقبض ھذا العلم بان ینتزعہ انتزاعا'' کہ اللہ تعالیٰ اس علم دین کو اس طریقہ سے نہیں اٹھائے گا کہ علماء کے سینوں سے اللہ تعالیٰ اس علم کو اچک لے اور چھین لے اور صبح جب وہ اٹھیں تو ان کے سینے بالکل خالی ہوں۔ ''بل یقبض العلم بقبض العلماء'' بلکہ اللہ تعالیٰ علم کو واپس لے لیتا ہے علماء کو واپس لینے کے ذریعہ سے۔ یعنی وہ لوگ جو دین کے حاملین ہوتے ہیں یعنی دین کے بڑے بڑے عالم ہوتے ہیں وہ فوت ہوتے ہیں یہاں تک کہ ان میں کوئی شخص بھی ایسا باقی نہیں رہتا جو صاحب علم ہو۔ تو اس کے بعد (یہ لوگ) کیا کرتے ہیں ''اتخذ الناس رؤسا جھالا'' تو لوگ ایسے لوگوں کو اپنا لیڈر اور دینی رہنما اور پیشوا تصور کرتے ہیں جو بالکل جاہل ہوتے ہیں اور دین سے بالکل بے خبر ہوتے ہیں۔ ''فاستفتوھم'' پھر یہ لوگ ان سے مسائل پوچھتے ہیں، دین کے بارے میں یعنی ان سے حقیقت حال معلوم کرتے ہیں۔ ''فافتوھم بغیر علم'' اور وہ بغیر کسی علم کے بغیر کسی واقفیت کے ان کو فتوے دیتے رہتے ہیں۔ ''ضلوا و اضلوا'' خود بھی گمراہ ہوتے ہیں اور لوگوں کو بھی گمراہ کیا کرتے ہیں۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اہل علم ہی کا اجماع معتبر ہے۔ عوام کے اتفاق کا اور عوام کے اجماع کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ ان کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اور پھر یہ بھی ضروری ہے کہ یہ اجماع اور اتفاق ایسے اہل علم کا ہونا چاہیئے جو تقویٰ، خدا ترسی اور دیانت کے لحاظ سے معروف

Marfat.com

ہوں۔ ایسے لوگ جو اہل ھوی ہیں، جو خواہشات کے پیچھے چلنے والے ہوں چاہے وہ علماء ہی کیوں نہ ہوں، ان کے اتفاق اور ان کے اجماع کی کوئی قانونی حیثیت نہیں ہے۔

لہٰذا اہل علم لوگوں کا اجماع حجت ہے اور معتبر ہے۔

اجماع کے مراتب

اجماع کے چار مرتبے ہیں۔

ا۔ اجماع صریح

سب سے قوی اجماع اور مضبوط اجماع صراحتاً صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے کہ تمام صحابہ کرامؓ یہ تصریح کر دیں کہ اس بات پر ہمارا اتفاق ہو چکا ہے اور ہم نے اس چیز کو طے کر دیا ہے۔ تو یہ سب سے زیادہ قوی اور مضبوط اجماع ہے۔

یہ اس بنا پر سب سے زیادہ مضبوط اجماع ہے کہ اس اجماع میں اور اس اجماع کے حجت ہونے میں سرے سے کسی کو کلام کی گنجائش ہی نہیں ہے۔ اس لئے کہ صحابہ کرامؓ میں اہل مدینہ بھی شامل ہیں، صحابہ کرامؓ میں نبی اکرم ﷺ کی اولاد بھی شامل ہے اور صحابہ کرامؓ میں بڑے بڑے مجتہدینؒ بھی شامل ہیں۔ صحابہ کرامؓ کا جو اجماع ہے یہ بالاتفاق حجت ہے لیکن یہ ضروری ہے کہ وہ بالکل صراحتہً ہو۔

۲۔ اجماع سکوتی

دوسرے مرتبے پر ایک ایسا اجماع ہے کہ جب کوئی مسئلہ پیش آئے اور اس مسئلہ کے بارے میں بعض صحابہ کرامؓ ایک فیصلہ کر لیں اور بقیہ صحابہ کرامؓ خاموش رہیں کہ اس مدت میں وہ غور وفکر کر سکتے ہوں۔ اگر ان کو اختلاف کرنا ہو تو غور وفکر کے بعد اختلاف بھی کر سکتے ہوں۔ لیکن اتنی مدت کے گزرنے کے باوجود ان کی طرف سے کوئی اختلاف رائے ظاہر نہ ہو جائے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں گویا کہ ان کا بھی ان کے ساتھ بالکل اتفاق ہے۔ اسے اجماع سکوتی کہتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ یہ مدت کتنی ہونی چاہئے؟

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ مدت اسی مجلس تک محدود ہے۔ جس مجلس میں وہ فیصلہ ہوتا

Marfat.com

ہے۔اس مجلس کے اختتام تک اگر انہوں نے کوئی فیصلہ نہ کیا تو اس کا معنی یہ ہے کہ گویا اجماع سکوتی منعقد ہو گیا۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ تین دن تک غور و فکر کا موقع ہے۔لیکن صحیح یہ ہے کہ اس کے لئے کسی خاص مدت کا تعین نہیں کیا جاسکتا بلکہ عرفِ عام کے لحاظ سے جب یہ چیز واضح ہو جائے کہ اب اتنی مدت ان کو مل چکی ہے کہ وہ ضرور کسی رائے پر پہنچ چکے ہوں گے۔لیکن ابھی تک انہوں نے اس کا کوئی فیصلہ نہیں کیا تو معلوم یہ ہوتا ہے کہ ان کو بھی اس سے اتفاق ہے۔یہ اجماع سکوتی ہے۔

اجماع سکوتی شرعی اجماع ہے یا نہیں ہے؟

امام شافعیؒ کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے۔وہ فرماتے ہیں کہ اجماع سکوتی قانونی اجماع کی حیثیت نہیں رکھتا اور اس کی حیثیت شرعی اجماع کی نہیں ہے۔اس لئے کہ جن لوگوں نے خاموشی اختیار کی ہے ان لوگوں کی خاموشی اس بات کی قطعی دلیل نہیں ہے کہ فی الواقع فیصلہ کرنے والوں کے ساتھ ان کا اختلاف نہیں ہے بلکہ ان کا اتفاق ہے۔ہوسکتا ہے کہ کسی ہیبت اور خوف کی بنا پر یا کسی اور احتمال کی بنا پر انہوں نے خاموشی اختیار کی ہو اور انہوں نے اختلاف کا مظاہرہ نہ کیا ہو۔اس کا احتمال بہر حال موجود ہے۔

اس سلسلہ میں امام شافعیؒ کا استدلال اس بات پر ہے کہ حضرت عمرؓ کے دور میں ایک مسئلہ پیدا ہوا کہ ایک عورت مر گئی اور اس کے ورثاء میں ایک شوہر، اور ایک بہن باقی اور ایک ماں باقی ہے۔یہاں مسئلہ یہ پیدا ہوا کہ اب اس میراث کو کس طرح تقسیم کیا جائے۔اب میراث کے ضوابط کو اور قوانین کو ہم دیکھتے ہیں تو شوہر جائیداد کا آدھا حصہ لے گا اور ماں جائیداد کا تیسرا حصہ لے گی اور بہن جائیداد کا آدھا حصہ لے گی۔تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہم اس مال کو چھ حصوں پر تقسیم کر دیں تو چھ حصوں میں تین حصے تو شوہر کو مل جائیں گے۔تین بہن کو مل جائیں گے اور دو حصے ماں کو مل جائیں گے۔یہ تو آٹھ حصے ہو گئے اور مال کو تو ہم نے چھ حصوں پر تقسیم کر دیا تھا۔

اب یہاں کیا حل نکالا جائے؟ اب چھ حصوں میں آٹھ حصے کیسے پورے کئے جائیں؟

یہ مسئلہ جب پیش ہوا تو حضرت عمرؓ فاروق کے دور میں اس پر مجلس شوریٰ کا اجلاس ہوا۔

حضرت ابن عباسؓ نے مشورہ دیا کہ ان سب کے حصص ایک خاص تناسب سے گھٹا دیئے

Marfat.com

جائیں۔ اب ہم یہ کہیں گے کہ یہ مسئلہ چھ سے نہیں بلکہ آٹھ سے ہے۔ پوری جائیداد کو چھ کی بجائے آٹھ حصوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ اب شوہر تو چھ میں سے تین حصے لے رہا تھا اب آٹھ میں سے تین حصے لے گا۔ اور ماں دو حصے چھ میں سے لیتی تھی اب دو حصے آٹھ میں سے لے گی۔ اور بہن چھ حصوں میں سے تین حصے لیتی تھی اب آٹھ میں سے تین حصے لے گی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تمام ورثاء سب اپنے حصہ سے کچھ نہ کچھ کم حصہ لیتے ہیں۔ وہ جو نقصان ہے وہ سب پر ایک ساتھ تقسیم ہوتا ہے۔ لیکن حضرت ابن عباس نے اس کے بعد پھر یہ کہا کہ

'' والذی خلق الخلقة وبرءُ النسمة ما جعل اللّٰہ فی الفریضة نصفین و ثلثا''

قسم ہے اس ذات پاک کی جس نے مخلوقات کو پیدا کیا ہے جس نے روح کو پیدا کیا ہے کبھی بھی اللہ نے میراث میں نصفین اور ثلث نہیں رکھے۔ یہ کیا مسئلہ ہے نصفین کا؟ تو ابن عباس سے پوچھا گیا کہ پھر آپ اس مسئلہ کا کیا حل تجویز کریں گے۔ تو انہوں نے کہا کہ

'' ادخل الضرر علی الاخوات''

میں بہن کے حصہ کو کم کر دوں گا۔ میں یہ کہوں گا کہ مسئلہ یہی چھ حصوں کی تقسیم کا ہے۔ مال کو چھ حصوں پر تقسیم کر دیا جائے۔ تین حصے شوہر کو دے دیئے جائیں، دو حصے دیئے جائیں ماں کو اور ایک حصہ بہن کو دیا جائے۔ نقصان اسی پر ہونا چاہیے۔

پھر ان سے پوچھا گیا کہ جب حضرت عمرؓ کے زمانہ میں یہ فیصلہ ہو رہا تھا تو آپ نے اس وقت اختلاف کی آواز کیوں نہ اٹھائی؟

تو وہ فرماتے ہیں کہ میں اس وقت عمر کے لحاظ سے چھوٹا تھا نو عمر تھا۔

'' و کان عمر رجل مهیب فخفته''

حضرت عمرؓ بہت زیادہ ہیبت ناک آدمی تھے تو میں ان سے ڈر گیا۔ خوف اور ڈر کی وجہ سے میں نے یہ رائے ظاہر نہیں کی۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بہر حال اس کا احتمال ہے بعض لوگ خاموش رہیں

Marfat.com

اوران کی اختلافی رائے کسی وجہ سے سامنے نہ آسکے۔تو اجماع سکوتی کی حیثیت اجماع شرعی کی نہیں ہے۔

حنفیہ اس کے جواب میں یہ فرماتے ہیں کہ یہ بات ہم تسلیم نہیں کرسکتے کہ حضرت عبداللہ ابن عباس نے خوف کی بناپر اپنی رائے اس وقت ظاہر نہیں کی تھی۔اس لئے کہ خود حضرت عمرؓ ایسے آدمی تو نہ تھے کہ اگر کوئی شخص ان کے فیصلہ سے اختلافی رائے ظاہر کرتا تو برا مانتے وہ تو تنقید اور اختلاف رائے کو خوش آمدید کہنے والے تھے اور پھر یہ ہے کہ خود حضرت عمرؓ حضرت ابن عباسؓ کا بہت زیادہ لحاظ کیا کرتے تھے۔یہاں تک کہ ایک دن حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے یہ کہا بھی کہ آخر آپ اس نوجوان کو ہر وقت کیوں اپنے ساتھ بٹھاتے ہیں؟ اس طرح تو ہمارے بچے بھی اس جیسے موجود ہیں اور آپ نے کبھی ان کو نہیں بلایا اور ابن عباس کو بلاتے ہیں۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا.... اچھا ایک دفعہ اپنے بیٹوں کو لے آؤ۔تو وہ اپنے بیٹوں کو لے آئے۔حضرت ابن عباسؓ پندرہ سولہ سال کے نوجوان تھے۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ''اذا جاء نصر اللہ و الفتح'' کی تشریح کرو کہ اس کا کیا مطلب ہے؟ تو لفظی ترجمہ سب نے بتادیا۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اس میں کس چیز کی طرف اشارہ ہے۔

حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ اس میں نبی ﷺ کی وفات کی طرف اشارہ ہے۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا

اسی لئے تو میں ان کو اپنے پاس رکھتا ہوں۔جب اس قسم کا لحاظ حضرت عمرؓ، ابن عباس کا کیا کرتے تھے تو پھر اس کے کیا معنی کہ وہ ڈر گئے۔لہٰذا سرے سے یہ روایت ہی ناقابل تسلیم ہے کہ وہ ڈر گئے۔زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ صحابہ کرام کی اکثریت کا فیصلہ ہے لیکن حضرت ابن عباس کا فیصلہ یہ ہے کہ بہنوں کے حصے کو کم کردیا جائے لہٰذا یہ سرے سے اجماعی مسئلہ ہے ہی نہیں۔

اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلا مرتبہ تو صحابہ کرامؓ کے اجماع کا ہے جو بالکل صراحتاً اجماع ہو۔اور پھر اجماع سکوتی دوسرا مرتبہ ہے صحابہ کرامؓ کے اجماع کا۔

۳۔اجماع تابعین، تبع تابعین ومجتہدین (غیر اختلاف فیہ)

تیسرا مرتبہ ہے ان لوگوں کے اجماع کا جو صحابہ کرامؓ کے بعد ہوئے۔تابعین ہیں یا تبع

Marfat.com

تابعین ہیں یا اس کے بعد ائمہ مجتہدین ہیں۔ ان کا اجماع اور ان کا اتفاق ایک ایسے مسئلہ پر کہ اس کے بارے میں صحابہ کرام کے دور میں کوئی اختلاف نہ واقع ہو گیا ہو۔

فرض کیجئے کہ صحابہ کرامؓ کے دور میں وہ مسئلہ سرے سے پیش ہی نہیں آیا۔ تو ایسے مسئلہ پر اس کے بعد تابعین یا تبع تابعین یا اہل علم واجتہاد کا اجماع ہونا۔ یہ تیسرے مرتبہ پر ہے۔

اس اجماع کے سلسلہ میں بعض لوگ یہ کہتے ہیں اور امام شافعیؒ بھی کہتے ہیں کہ اس قسم کا اجماع حجت نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تابعین اور تبع تابعین کا اجماع کسی چیز پر منعقد ہو گیا تو وہ حجت نہیں ہے بلکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ کے دور کے بعد پورے دور کے اہل علم کے اجماع کا پتہ لگا لینا ہی مشکل ہے۔ ہم یہ کیسے معلوم کر سکیں گے کہ فی الواقع تمام اہل علم و اجتہاد کا اجماع اس بات پر ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ حضرت عثمانؓ کے آخری دور میں صحابہ کرامؓ میں جتنے بھی بڑے بڑے اہل علم واجتہاد تھے وہ شام، عراق، یمن اور اس قسم کے دیگر ممالک میں منتشر اور متفرق ہو گئے۔ اس کے بعد یہ معلوم کر لینا دشوار ہو گیا کہ کسی مسئلہ پر واقعی اہل علم واجتہاد کا اجماع ہے یا نہیں ہے۔ جب ان دوروں میں یہ حال رہا تو تابعین اور تبع تابعین کے دور میں تو اہل علم واجتہاد بہت زیادہ پھیل گئے تھے۔ اس بنا پر امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ کے دور کے بعد میں کسی اجماع کو نہیں مانتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس قسم کے اجماع کے وجود اور انعقاد کا پتہ لگانا دشوار ہے۔

باقی ائمہ کہتے ہیں کہ اگر ایک واضح فیصلہ ہمارے سامنے آجائے اور ہمارے علم میں اس کے مخالف کوئی قول نہ ہو تو ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ بہرحال وہ اجماع منعقد ہے چاہے اجماع سکوتی ہی کیوں نہ ہی۔

۴۔ اجماع تابعین وتبع تابعین (اختلاف فیہ)

اس کے بعد پھر چوتھے مرتبے پر ہے تابعین یا تبع تابعین کا اجماع ایک ایسے مسئلہ پر کہ اس مسئلہ کے بارے میں خود صحابہ کرامؓ کے دور میں اختلاف موجود ہو۔

مثال کے طور پر ام ولد کے بیع کا قضیہ ہے کہ ایک لونڈی کے ہاں اپنے مالک سے اگر اولاد پیدا ہو جائے تو اس صورت میں اس لونڈی کو بیچا جا سکتا ہے یا نہیں۔

Marfat.com

حضرت عمرؓ کا مسلک یہ تھا کہ اس قسم کی لونڈی کو نہیں بیچا جا سکتا۔

حضرت علیؓ کا مسلک یہ تھا کہ اسے بیچا جا سکتا ہے۔

تابعین نے آگے چل کر حضرت عمرؓ کے قول پر اجماع کر لیا۔

تو اس میں اختلاف ہے کہ

"هل الاجماع المتأخر يرفع الاختلاف المتقدم ام لا؟"

کہ اگر صحابہ کرامؓ کے دور میں ایک اختلاف ہے اس کے بعد اگر تابعین یا تبع تابعین کے دور میں اجماع ہوتا ہے تو اس اجماع کے ذریعہ سے اس اختلاف کا خاتمہ ہو گیا اور یہ اجماع شرعاً منعقد ہے یا وہ اختلاف بدستور باقی ہے اور اس قسم کے اجماع کا کوئی اعتبار نہیں ہے؟

بعض لوگ اس سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ کوئی اجماع متاخر اختلاف سابق کو رفع نہیں کر سکتا۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کرام کے دور میں وہ لوگ جو اس اجماع کے خلاف ہیں ان کا قول ان کی وفات سے ختم نہیں ہوتا۔ بلکہ ان کا قول تو ایک دلیل کے ساتھ مستند ہے یعنی ان کے لئے ایک دلیل ہے۔ اگرچہ حضرت علیؓ فوت ہو گئے ہیں لیکن حضرت علیؓ کی جو دلیل ہے وہ تو موجود ہے۔ اب مخالفانہ دلیل کے ہوتے ہوئے یہاں اجماع ہو ہی نہیں سکتا۔ جب مخالفانہ دلیل موجود ہے تو حضرت علیؓ کا قول بھی موجود ہے اور حضرت علیؓ کے قول کے موجود ہوتے ہوئے تابعین کس طرح اجماع کر سکتے ہیں۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ اختلاف متقدم، اجماع متاخر کے ذریعہ سے رفع ہو سکتا ہے اور وہ یہ کہتے ہیں کہ

"وقول المخالف ينتهي بموته" ایک مخالف جب فوت ہو جاتا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ اس کا قول بھی ختم ہو جاتا ہے۔ اور اس کے بعد پھر تابعین اور تبع تابعین اس پر اجماع کر سکتے ہیں۔ اور سابق کے اختلاف کا کوئی اثر اور کوئی وزن باقی نہیں رہتا۔

اجماع کے یہ چار مرتبے ہیں۔ سب سے زیادہ قوی اور مضبوط اجماع صحابہؓ کا ہے جو صراحتاً ہو۔ اور اس کے بعد دوسرے نمبر پر ہے اجماع سکوتی صحابہ کا۔ تیسرے نمبر پر ہے تابعین اور

Marfat.com

تبع تابعین کا اجماع ایک ایسے مسئلہ میں جس کے بارے میں صحابہ کرام کے دور میں کوئی اختلاف پیش نہیں آیا ہو۔ اور چوتھے مرتبہ پر ہے تابعین یا تبع تابعین یا اور لوگوں کا اجماع ایک ایسے مسئلہ پر جس پر اس سے پہلے اختلاف گزر چکا۔

اجماع کے سلسلہ میں معتبر یہ ہے کہ ایک دور کے اہل علم واجتہاد سب کے سب ایک مسئلہ پر اتفاق کر لیں۔ اگر ان میں سے کسی ایک نے بھی اختلاف کر لیا تو اجماع بالکل سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ حضور ﷺ کا ارشاد یہ ہے کہ

"لا تجتمع امتی علی الضلالة"

کہ میری امت خطا پر اور گمراہی پر کبھی جمع نہیں ہو سکتی۔

امت کا اطلاق ہر دور اور ہر زمانہ کے تمام مسلمانوں پر ہوتا ہے۔ ان میں سے کسی ایک صاحب علم واجتہاد کو بھی اگر اختلاف پیدا ہو جائے تو بقیہ علماء پر پوری امت کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اور یہ ضروری نہیں ہے کہ کسی مسئلہ میں اگر اکثریت واقلیت کا اختلاف ہو جائے تو لازماً اکثریت حق پر ہو گی اور اقلیت خطا پر ہو گی۔ ہو سکتا ہے کہ اقلیت کا قول اللہ تعالیٰ کے نزدیک صحیح ہو اور اکثریت کا قول صحیح نہ ہو۔ جیسے کہ جب بدر کے قیدیوں کے متعلق رسول اللہ ﷺ نے مشورہ طلب کیا کہ بدر کے قیدیوں کو قتل کر دیا جائے یا ان سے فدیہ لیا جائے؟

حضرت ابوبکرؓ کی رائے یہ تھی کہ ان سے فدیہ لیا جائے۔

حضرت عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ ان کو قتل کر دیا جائے۔

صحابہ کرامؓ کی اکثریت باستثناء عبداللہ بن رواحہؓ حضرت ابوبکرؓ کی رائے سے متفق تھی۔

خود نبی اکرم ﷺ کی رائے بھی یہی تھی۔

لیکن قرآن مجید کی ایک آیت سے جو بعد میں نازل ہوئی اس سے یہ معلوم ہوا کہ رائے فی الواقع حضرت عمرؓ ہی کی صحیح تھی۔ اس وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ لازم نہیں ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں اکثریت واقلیت کا اختلاف ہو جائے تو لازماً اکثریت حق پر ہو اور اقلیت خطا پر ہو۔

اجماع کی حجیت

اجماع کی حجیت کے سلسلہ میں کئی دلائل موجود ہیں۔ اصولیین ایک دلیل اجماع کی

Marfat.com

حجیت پر یہ پیش کرتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

"وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ" (البقرہ۔۱۴۳)

اور اسی طرح ہم نے تم کو بنایا ہے ایک امت وسط تا کہ تم لوگوں پر گواہ ہو جاؤ۔

وسط کا معنی ہے عادل یعنی تم ایک ایسی امت ہو جو عادل ہے یعنی یہ امت درمیانی حیثیت رکھتی ہے۔ عدالت کا مفہوم یہ ہے کہ ایک انسان میں تین قوتیں پائی جاتی ہوں۔ ۱۔ قوت عقلیہ، ۲۔ قوت غضبیہ اور ۳۔ قوت شہوانیہ وبہیمیہ۔

۱۔ قوت عقلیہ میں اگر افراط کیا جائے اور غیر معمولی طور پر قوتِ عقلیہ سے کام لیا جائے تو اس کا نتیجہ الحاد ہوتا ہے۔ اور بالکل آزاد فکری لاحق ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر قوت عقلیہ کو بالکل ہی استعمال نہ کیا جائے، اس کو بالکل اہمیت ہی نہ دی جائے تو اس کا مفہوم ہے دیوانہ پن اور پاگل پن۔ لیکن قوت عقلیہ کو اگر اعتدال وتوازن سے استعمال کیا جائے تو الحاد و فلسفہ اور دیوانہ پن و پاگل پن کے درمیان حکمت کا درجہ ہے۔ قوت عقلیہ سے اگر اعتدال وتوازن کے ساتھ ہم کام لیں تو یہ حکمت ہے۔

۲۔ قوت شہوانیہ وبہیمیہ سے اگر افراط کے طور پر اور غیر معمولی طور پر کام لیا جائے اور اس سلسلہ میں کسی خاص حد اور خاص ضابطہ وقانون کی پابندی نہ کی جائے تو یہ فسق وفجور ہے لیکن اگر اس قوت شہوانیہ سے بالکل ہی کام نہ لیا جائے یعنی اسے معطل کر دیا جائے تو یہ نامردی اور رہبانیت ہے۔ لیکن قوت شہوانیہ کو اگر اعتدال وتوازن سے استعمال کیا جائے تو اسے عفت کہتے ہیں۔ عفت کا مرتبہ، فسق وفجور اور نامردی ور ہبانیت کے درمیان ہے۔

۳۔ غضبیہ کو اگر غیر معمولی طور پر بے حد وحساب استعمال کیا جائے تو اسے تہور کہتے ہیں۔ جسے راستہ میں چاہا اسے پکڑ لیا، کسی کو مارا، کسی کو پیٹا اور کسی کو قتل کر دیا۔ لیکن اگر بالکل ہی قوت غضبیہ سے کام نہ لیا جائے تو یہ بزدلی ہے۔ لیکن قوت غضبیہ سے اگر اعتدال وتوازن کے ساتھ کام لیا جائے تو یہ شجاعت ہے۔

حکمت وعفت وشجاعت ان تینوں کا مفہوم عدالت ہے۔ یہ تینوں صفات جب جمع ہو

Marfat.com

جاتی ہیں تو اس کے بعد اسے عدالت کہتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

''وَ کَذٰلِکَ جَعَلْنٰکُمْ اُمَّۃً وَّسَطاً'' (البقرہ۔۱۴۳)

اور اسی طرح ہم نے تمہیں بنایا ہے ایک ایسی جماعت جو عادل جماعت ہے یعنی حکمت، عفت اور شجاعت جیسی صفات سے متصف جماعت ہے۔

ایک جماعت، عادل جماعت اس وقت ہو سکتی ہے اگر اس جماعت کا اجتماع کسی امر باطل و ناجائز پر نہ ہو۔ لیکن اگر ایک امت ضلالت پر اور ایک ناجائز چیز پر جمع ہوتی ہے تو بحیثیت مجموعی اس پوری امت کی عدالت کا کیا مفہوم اور کیا اعتبار باقی رہ جاتا ہے؟

یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے امت مسلمہ کے ایک ایک فرد کی عدالت کی گواہی نہیں دی بلکہ بحیثیت مجموعی امت کی عدالت کی گواہی دی ہے۔ یہ پوری امت بحیثیت مجموعی کسی ضلالت و گمراہی اور کسی امر باطل پر جمع نہیں ہو سکتی۔ افراد جمع ہو سکتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا یہ بھی ارشاد ہے کہ

''کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّۃٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ تَنْھَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ'' (آل عمران۔۱۱۰)

تم ایک بہترین امت ہو کہ لوگوں کی اصلاح کے لئے نکالی گئی ہے اور تم لوگوں کو نیکی کا حکم دو گے اور برائی سے روکو گے۔

اس امت کو اللہ تعالیٰ نے بہترین امت و بہترین جماعت کہا ہے اور یہ ظاہر بات ہے کہ اللہ کے نزدیک اگر ایک امت بہتر ہو سکتی ہے تو وہ عمل اور دین ہی کے لحاظ سے بہتر ہو سکتی ہے کیونکہ کسی اور پہلو سے بہتری اللہ تعالیٰ کی نگاہ میں کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ اب اگر اس امت کے متعلق یہ ممکن ہو کہ وہ کسی گمراہی اور کسی غلط بات پر جمع ہو جائے اور کسی غلط بات کو پوری امت بحیثیت مجموعی دین کی حیثیت سے پیش کرنے لگے تو پھر یہ امت تو خیر امت نہیں ہو گی بلکہ امت شر ہو جائے گی۔

اللہ تعالیٰ کا یہ بھی ارشاد ہے کہ

Marfat.com

"وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَاتَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَ سَاءَ تْ مَصِيْرًا" (النساء۔۱۱۵)

اور وہ شخص جو رسول ﷺ کی مخالفت کرتا ہے، اسکے بعد کہ اس کے لئے ہدایت کی راہ واضح ہو چکی ہے اور مومنین کے رستے کو چھوڑ کر ایک اور راستہ کو اختیار کرتا ہے تو اسے ہم پھیریں گے اس طرف جس طرف وہ پھرتا ہے اور اس کو ہم جہنم میں داخل کریں گے اور جہنم بہت برا ٹھکانہ ہے۔

یہاں اللہ تعالیٰ نے دو چیزوں کا تذکرہ کیا ہے۔ ایک تو رسول ﷺ کی مخالفت کا اور دوسرا مسلمانوں کے رستے کو چھوڑ کر ایک اور رستہ اختیار کرنے کا۔ اور دونوں کی سزا ایک ہی بتائی ہے کہ "نوله ما تولّٰى و نصله جهنم"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح رسول ﷺ کی مخالفت جہنم کے داخلہ کا سبب ہے اسی طرح بحثیت مجموعی پوری امت اور مسلمانوں کے راستہ کو چھوڑ کر ایک الگ راستہ کو اختیار کرنا بھی جہنم کے دخول کا سبب ہے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح رسول اللہ ﷺ کی سنت حجت ہے اسی طرح مسلمانوں کا اجماعی فیصلہ اور مسلمانوں کا اجماع بھی حجت ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ کتب احادیث میں یہ حدیث بھی موجود ہے کہ

"لا تجتمع امتي على الضلالة"

کہ میری امت کا اجماع گمراہی اور ضلالت پر نہیں ہو سکتا۔

اجماع اور دلیل (داعی)

اب اس پر بحث ہوئی ہے کہ کیا اجماع کے لئے یہ ضروری ہے کہ پہلے سے کوئی ایسی دلیل ہو کہ اسی دلیل نے ایک دور کے تمام مجتہدین کو اس پر آمادہ کیا ہو کہ ہمیں فلاں مسئلہ میں فلاں حکم پر متفق ہو جانا چاہیئے یا اجماع کے انعقاد سے پہلے اس قسم کی دلیل کے وجود کی ضرورت نہیں ہے؟ بلکہ ممکن ہے کہ کسی خاص مسئلہ پر غور کرتے ہوئے ایک دور کے اہل اجتہاد جمع ہو جائیں اور اللہ تعالیٰ ان کے دلوں میں براہ راست حقیقت کا علم پیدا کرے اور براہ راست الہام کے ذریعہ

Marfat.com

سے وہ کسی ایک نتیجہ پر متفقہ طور پر پہنچ جائیں۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ پہلے ہی سے کوئی ایسی دلیل ہو اور اسی دلیل نے اہل اجتہاد کو آمادہ کیا ہو کہ تمہیں ایک مسئلہ پر متفق ہونا چاہیئے بلکہ ہوسکتا ہے کہ الہام کے ذریعہ سے ان کو حقیقت کا علم ہو جائے اور کسی ایک مسئلہ پر متفق ہو جائیں۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اجماع کے لئے پہلے ہی سے ایک دلیل یعنی ایک داعی کی ضرورت ہے۔ ایک ایسی دلیل کی ضرورت ہے جو دلیل اہل اجتہاد کو اور اہل علم کو ہر دور میں آمادہ کرتی ہے کہ اہل علم کو کسی ایک مسئلہ میں کسی ایک رائے پر متفق ہو جانا چاہیئے اور اس دلیل کا نام داعی ہے۔

اصولیین یہ کہتے ہیں کہ

''**ولا بد للاجماع من داع**''۔ اجماع کے لئے داعیہ کی ضرورت ہوتی ہے۔

ا۔ اب داعی کبھی کبھی تو خبر واحد ہوسکتا ہے۔ یعنی ایک حدیث جس کی روایت بعض راویوں نے کی ہو اور اسی روایت کی وجہ سے ایک دور کے اہل علم واجتہاد اس پر آمادہ ہو گئے کہ ہمیں اس مسئلہ میں فلاں حکم پر اتفاق کرنا چاہیئے۔

مثلاً یہ حدیث موجود ہے کہ

''**نھی النبی ﷺ عن بیع الطعام قبل القبض**''

نبی ﷺ نے قبض کرنے سے پہلے طعام کے بیع کی ممانعت کی ہے۔

یعنی ایک شخص اگر غلہ خرید لے جب تک اس نے اس غلہ کو اپنی تحویل میں نہ لیا ہو قبضہ میں نہ لیا ہو تو اس وقت تک اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ غائبانہ طور پر اس غلہ کا سودا کسی اور کے ساتھ کر لے۔

یہ ایک خبر واحد ہے لیکن علماء اور مجتہدین نے اسی خبر واحد کے مضمون پر اجماع کر لیا ہے۔ ائمہ اور علماء میں سے کوئی شخص بھی اس کا قائل نہیں ہے کہ قبضہ کرنے سے پہلے اپنی تحویل میں غلہ لینے سے پہلے اس طعام کا بیچنا جائز ہے۔ اب فرق صرف یہ ہے کہ جب تک اجماع منعقد نہیں ہوا تھا اس وقت تک تو یہ طعام کے بیچنے کا مسئلہ ظنی تھا۔ اس لئے کہ خبر واحد بجائے خود مفید ظن

Marfat.com

نہیں ہے بلکہ خبر واحد بجائے خود گمانِ غالب کو پیدا کرتی ہے۔ لیکن اس خبر واحد کے مضمون پر اجماع منعقد ہو گیا تو یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو گئی کہ طعام کا بیچنا قبض کرنے سے پہلے ممنوع ہے۔ اب اس کی ممانعت اور حرمت سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔

۲۔ کبھی کبھی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک قیاس ہی ایسی دلیل ہو جس نے اہل اجتہاد کو اور اہل علم کو کسی مسئلہ پر اجماع کرنے پر آمادہ کیا ہو۔

مثال کے طور پر چاول کا قیاس ان چھ اشیاء پر، جو مشہور حدیث میں آتی ہیں کہ تم گندم کو گندم کے بدلہ بیچو، جو کو جو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلہ، نمک کو نمک کے بدلہ، سونے کو سونے کے بدلہ اور چاندی کو چاندی کے بدلہ اور اس سے جو زائد ہے وہ ربٰو ہے۔ اب ان چھ چیزوں پر چاول کو قیاس کیا گیا ہے۔ جس طرح ان چھ اشیاء کا تبادلہ اپنے اجناس سے تفاضل کے ساتھ ناجائز ہے اسی طرح چاول کا تبادلہ چاول سے اضافہ کے ساتھ ناجائز ہے۔ اس کو قیاس کیا گیا ہے لیکن اس قیاس پر اجماع ہو چکا ہے۔ اگرچہ اجماع کے علل مختلف ہیں۔

حنفیہ اس ضمن میں یہ کہتے ہیں کہ چاول کا تبادلہ چاول سے اضافہ کے ساتھ یہ ہم قیاس کرتے ہیں ان چھ چیزوں پر اس وجہ سے کہ چاول بھی وزنی ہے اور اس کا تبادلہ اپنی جنس سے ہوتا ہے۔ یہ چھ چیزیں بھی کیلی ہیں یا وزنی ہیں اور ان کا تبادلہ اپنے اجناس سے ہوتا ہے تو یہاں جنس موجود ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اس وجہ سے ہم چاول کا قیاس کرتے ہیں ان چھ چیزوں پر کہ ان چھ چیزوں میں چار طعام ہیں یعنی مطعومات میں سے ہیں اور یہ چاول بھی مطعومات میں سے ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اسی بنا پر ہم قیاس کرتے ہیں کہ جس طریقہ سے ان چھ چیزوں کا ذخیرہ کیا جا سکتا ہے اسی طریقہ سے چاول کا بھی ذخیرہ کیا جا سکتا ہے۔ چاول بھی گلتے سڑتے نہیں ہیں۔

بہر حال اگرچہ وجوہِ قیاس مختلف ہیں، اگرچہ علل اجماع مختلف ہیں لیکن بجائے خود اس قیاس پر اجماع منعقد ہو گیا ہے۔

۳۔ کبھی کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ قرآن مجید کی کوئی آیت ایک دلیل بن جاتی ہے جو اہل

Marfat.com

اجماع کو اور اہل علم کو دعوت دیتی ہے کہ تمہیں اس حکم پر مجتمع ہو جانا چاہیے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ.... الخ''(النساء۔۲۳)

''تمہارے اوپر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں حرام کی گئی ہیں۔''

اب یہ سوال کہ دادیاں اور نانیاں یہ بھی حرام ہیں یا نہیں؟ یہ سوال کہ پوتیاں اور نواسیاں بھی حرام ہیں یا نہیں ہیں؟ اس کا ثبوت اجماع کے ذریعہ سے ہے۔

بات اصل میں یہ ہے کہ قرآن مجید کی اس آیت کی دو تعبیریں ہیں۔

ایک تعبیر تو یہ ہے کہ امہات سے مراد ہیں بالکل خالص سگی مائیں۔ لیکن دادیاں اور نانیاں امہات کے عموم میں داخل نہیں ہیں۔ اسی طرح بنات سے مراد ہیں سگی لڑکیاں لیکن پوتیاں اور نواسیاں بنات کے عموم میں داخل نہیں ہیں۔

اور دوسری تعبیر یہ ہے کہ امہات سے مراد ہیں اصول۔ چاہے مائیں ہوں، دادیاں ہوں، نانیاں ہوں، پردادیاں اور سگی نانیاں سب شامل ہیں۔ اور بنات کی تعبیر یہ ہے کہ اس سے مراد ہیں فروع، چاہے وہ لڑکیاں ہوں، پوتیاں ہوں، پرپوتیاں ہوں، سگی پوتیاں ہوں سب شامل ہیں۔

یہ دو تعبیریں ہیں۔ اجماع نے ایک تعبیر کو طے کر لیا یعنی ائمہ مجتہدین نے اور اہل علم نے اس پر اجماع کر لیا کہ امہات سے مراد اصول ہیں اور بنات سے مراد فروع۔ تو تمام اصول اور تمام فروع حرام ہیں۔

۴۔ اجماع میں ایک سوال یہ بھی آتا ہے کہ اگر دور صحابہؓ کا یا دور تابعین کا اجماع ہے تو آخر ہمارے پاس اس کے معلوم کرنے کا کیا ذریعہ ہے کہ صحابہ کرام کے دور میں یہ اجماع ہو چکا ہے یا تابعین یا تبع تابعین کے دور میں اجماع ہو چکا ہے؟ ایک تو بجائے خود سوال ہے اجماع کے انعقاد کا کہ کن لوگوں کے اجماع اور اتفاق سے اجماع منعقد ہوتا ہے۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ ہمارے پاس ایک اجماع کے انعقاد کے معلوم کرنے کا کیا ذریعہ ہے؟ کہ اجماع فی الواقع منعقد ہو بھی چکا ہے یا نہیں؟

Marfat.com

اجماع کے انعقاد کے علم کے دو طریقے ہیں۔ ا۔ تواتر کے ذریعہ سے ہمیں یہ معلوم ہو چکا ہو کہ یہ اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ ۲۔ اخبار احاد کے ذریعہ سے یہ بات ہمارے سامنے نقل کی جا چکی ہو اور روایت کی جا چکی ہو کہ فلاں دور میں اس پر اجماع ہوا تھا۔

اگر اجماع کا نقل بطریق تواتر ہو تو یہ اجماع بالکل اپنے ثبوت کے لحاظ سے بھی قطعی ہے اور فی نفسہ بھی اجماع قطعی ہے۔

لیکن اجماع کی نقل اگر اخبار احاد کے ذریعہ ہوئی ہے اور تواتر کے ذریعہ سے نہیں ہوئی ہے تو پھر اس اجماع کو اجماع قطعی نہیں کہا جا سکتا، یہ اجماع، اجماع ظنی کہلائے گا۔

اس کے بعد اجماع دو قسم کا ہے۔

اجماعِ بسیط

ایک تو ہے اجماع مفرد جسے اجماع بسیط کہتے ہیں۔ اور ایک ہے اجماع مرکب۔ اجماع مفرد یا اجماعِ بسیط اسے کہتے ہیں کہ ایک دور کے اہل علم واجتہاد کا اتفاق حکم پر بھی ہو جائے اور حکم کی دلیل پر بھی ہو جائے۔ تو اگر دلیل اور ایک ہی حکم پر اجماع ہو تو اسے کہتے ہیں اجماع مفرد اور اجماع بسیط۔ جیسے کہ اس کے نظائر گزر چکے ہیں۔

۲۔ اجماعِ مرکب

اور ایک ہے اجماع مرکب۔ اجماع مرکب کا مفہوم یہ ہے کہ امت کے درمیان اختلاف واقع ہو چکا ہو یعنی ایک دور کے اہل علم میں دو قول یا تین قول موجود ہوں۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ان کا اتفاق ہے کہ ہر دو یا تین اقوال میں سے ایک قول حق ہے اور حق ان دو یا تین اقوال سے باہر نہیں ہے۔

اصولیین اسی بنا پر کہتے ہیں کہ

"اذا اختلفت الامة علی قولین او علی اقوال کان ذلک اجماعاً منهم علی ان ما عداه باطل"

جب ایک دور کے اہل علم دو قولوں یا تین قولوں پر متفق ہو جائیں تو یہ ان کا اس بارے میں اتفاق ہے کہ انہی میں سے کوئی قول حق ہے اور حق ان ہی اقوال سے باہر نہیں ہے۔ اس لئے کہ حق اگر

Marfat.com

انہی اقوال سے باہر ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک دور کی امت مسلمہ بالکل ایک غلط چیز پر جمع ہو گئی یعنی ایک دور کی امت مسلمہ نے جو فیصلہ کیا کہ حق انہی میں سے ایک ہے اور حق حقیقت میں باہر ہو تو ایسی صورت حال سے امت مسلمہ دوچار نہیں ہوگی۔ اسے اجماع مرکب کہتے ہیں اور اس کا نام ''عدم القائل بالفصل'' ہے کہ قائل بالفصل نہیں ہے۔

اجماع مرکب کی کئی صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے ہاتھ یا پیر سے خون نکل جائے۔

شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ صرف اسی مقام کو دھونا چاہیے جس مقام سے خون نکلا ہے۔ اعضائے وضو کی تطہیر اور ان کو دھونے کی ضرورت نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نہیں اس مقام کو بھی دھونا چاہیے اور اعضائے وضو کو بھی دھونے کی ضرورت ہے، نئے سرے سے مکمل وضو کی ضرورت ہے۔

اب یہ دو قول ہمارے سامنے آگئے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے کوئی ایک قول حق ہے۔ اب تیسرا قول باطل ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے کہ ایک شخص پر نہ تو وضو لازم ہے اور نہ اس مقام کا دھونا واجب ہے جہاں سے خون نکلا تھا۔ یہ تیسرا قول باطل ہے۔ اب حق ان دو میں سے ایک قول ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ قے کرنے سے وضو لازم نہیں آتا اور بیوی کو چھونے سے وضو لازم آتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ قے کرنے سے وضو لازم آتا ہے اور بیوی کو چھونے سے وضو لازم نہیں آتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے کوئی ایک قول حق ہے۔ اب یہ صحیح نہیں ہے کہ ایک شخص یہ کہے کہ نہ تو بیوی کے چھونے سے وضو لازم آتا ہے نہ قے کرنے سے وضو لازم آتا ہے۔ اب ان دو میں سے کسی ایک قول کا ماننا پڑے گا کہ یہ حق ہے۔ اسے کہتے ہیں اجماع مرکب۔

Marfat.com

حجیتِ قیاس

ا۔دلیل قرآن سے:۔

''وَ تِلْکَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُھَا لِلنَّاسِ وَمَا یَعْقِلُھَآ اِلَّا الْعَالِمُوْنَ''

(العنکبوت۔۴۳)

ترجمہ: یہ مثالیں لوگوں (کے غور وخوض) کے لئے بیان کرتے ہیں اور انہیں صرف اہلِ علم ہی سمجھتے ہیں۔

''فَاعْتَبِرُوْا یٰٓاُولِی الْاَبْصَارِ'' (الحشر۔۲)

ترجمہ: پس عبرت حاصل کرواے دیدۂ بینار کھنے والو!

اعتبار کے معنی قیاس کے ہیں کیونکہ قیاس عربی میں ''اعتبار شی بشی'' کے معنی ایک چیز کو دوسری پر قیاس کرنا ہے۔

۲۔دلیل حدیث سے:۔

''انا اقضی بینکم بالرای فیما لم بنزل فیه وحی''

ترجمہ: جن معاملات کی وحی نازل نہیں ہوتی ان کا فیصلہ اپنی رائے سے کرتا ہو۔

اسی طرح نبی کریم ﷺ سے ایک روایت ہے کہ آپ نے ابن مسعود سے فرمایا۔

''اقض بالکتاب والسنة اذا وجد تهما فااذالم تجدالحکم فیهما اجتهدرایک''

ترجمہ: جب تم قرآن وسنت میں کوئی حکم پاؤ تو اس کے مطابق فیصلہ کرواور جب کوئی حکم قرآن وسنت میں نہ پاؤ تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو۔

اسی قسم کے الفاظ آحضرت ﷺ نے معاذ بن جبلؓ اور ابوموسیٰ اشعریؓ سے اس وقت فرمائے تھے جب آپ ﷺ نے انہیں قاضی بنا کر بھیجا تھا۔

Marfat.com

تیسری دلیل:۔

قیاس کرنے میں تمام صحابہ متفق تھے اور اس کا ایک ثبوت وہ فقرہ ہے جو حضرت عمر بن خطابؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری کو لکھا تھا۔

''اعرف الامثال والاشباه وقس الامور عندک''

ترجمہ: مثال اور نظائر کو پہچانو اور سمجھو، پھر زیر فتویٰ مسائل کو ان پر قیاس کرو۔

چوتھی دلیل:۔

مخالفین قیاس نے جو دلائل بیان کیے ہیں ان کا جواب اسی طرح دیا جا سکتا ہے کہ وہاں رائے سے مراد وہ رائے ہے جو ہوائے نفسانی پر مبنی ہو۔ ایسی رائے یقیناً قیاس فاسد شمار ہو گی لیکن صحیح قیاس جو واقعی اسباب کے لحاظ سے کیا جائے اور شرعی اصول وضوابط کے مطابق ہو وہ یقیناً قابل قبول ہونا چاہیے۔ کیونکہ ایسا قیاس قرآن وحدیث کے خلاف کبھی نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ قیاسی فیصلے جو اصول شرع کے مطابق ہوں وہ کسی حالت میں بھی قرآن و حدیث کے مخالف نہیں ہوں گے۔

قیاس کے ارکان وشرائط:۔

قیاس کے چار ارکان ہیں۔

۱۔اصل، مقیس علیہ (جس چیز پر قیاس کیا جائے)

۲۔فرع، مقیس (جس چیز کو قیاس کیا جائے)

۳۔حکم، جو حکم قیاس کے بعد لگایا جائے۔

۴۔علت، وہ وصف جو مقیس علیہ اور مقیس میں مشترک ہو اور قیاس کا سبب ہو۔

Marfat.com

قیاس

مفہوم

قیاس کا لغوی مفہوم یہ ہے کہ تقدیر یعنی اندازہ کرنا۔ کہا جاتا ہے کہ ''قس الشی بالشی '' یعنی ایک چیز کا دوسری چیز سے اندازہ کرنا یعنی ایک چیز کے طول وعرض کے معلوم کرنے کا اندازہ دوسری چیز کے ساتھ کرنا کہ اس کا طول وعرض اس دوسری چیز کے طول وعرض کے ساتھ برابر ہے یا اس کے ساتھ اس کا طول وعرض برابر نہیں ہے۔

اسی طرح کہتے ہیں کہ ''قس النعل بالنعل '' کہ جوتی کو جوتی کے ساتھ اور چپل کو چپل کے ساتھ اندازہ کرو یعنی اس کو اس کے ساتھ برابر کرو۔

قیاس کی تعریف

قیاس کا مفہوم شرعی یہ ہے کہ

''تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم و العلۃ''

کہ کسی فرع کو کسی اصل کے ساتھ حکم میں اور علت میں اس کا اندازہ کرنا۔ یعنی کسی ایک جزوی کو کسی دوسری جزوی سے علت اور حکم میں مساوی قرار دینا۔ یہ قیاس کی تعریف ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''وَ یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْمَحِیْضِ۔ قُلْ ھُوَاَذًی فَاعْتَزِلُوْا النِّسَآءَ فِی الْمَحِیْضِ ''(البقرہ۔۲۲۲)

یہ لوگ آپ سے پوچھتے ہیں حیض کے بارے میں۔ کہہ دیجئے کہ یہ حیض گندگی ہے۔ پس اپنے آپ کو عورتوں سے حیض کی حالت میں بچاؤ۔

اس پر قیاس کیا جاتا ہے کہ عورت کے ساتھ لواطت بھی حرام ہے۔ اس لئے کہ جس طریقہ سے حیض کی حالت میں علت موجود ہے کہ گندگی ہے تو یہ گندگی لواطت کی صورت میں بھی موجود ہے۔ تو لواطت کو انہوں نے حالتِ حیض میں وطی پر قیاس کیا ہے۔ اس لئے کہ دونوں میں علت بھی مشترک ہے لہٰذا دونوں میں حکم بھی مشترک ہونا چاہیئے۔

Marfat.com

''قیاس'' کے سلسلہ میں اختلاف

قیاس کے سلسلہ میں یہ اختلاف ہے کہ بذات خود قیاس حجت اور سند ہے یا قیاس حجت اور سند نہیں ہے؟ بعض لوگ یہ کہتے ہیں۔ مثلاً خوارج کے نزدیک قیاس کی کوئی شرعی اور حقیقی اہمیت نہیں ہے۔ اور قیاس کو دین میں کوئی بھی قانونی حیثیت حاصل نہیں ہے۔

ان کا استدلال ایک تو یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

''تِبْیَاناً لِّکُلِّ شَیْءٍ''

یہ قرآن ہر ایک چیز کے لئے بیان ہے۔

جب تمام چیزوں کا بیان قرآن مجید میں ہو چکا ہے اور تمام چیزیں ہم قرآن مجید سے معلوم کر سکتے ہیں تو اب ہمارے لئے قیاس واجتہاد کی کیا ضرورت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ایک اور مقام پر یہ ارشاد ہے کہ

''مَا فَرَّطْنَا فِی الْکِتَابِ مِنْ شَیْءٍ'' (الانعام۔۳۸)

کہ ہم نے کتاب میں کسی چیز کے متعلق کوئی تفریط اور کوئی کوتاہی نہیں کی ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بات تو وہ لوگ بھی مانتے ہیں جو قیاس کے قائل ہیں اور قیاس کی حجت تسلیم کرتے ہیں کہ قیاس بہرحال علم یقینی کو پیدا نہیں کرتا بلکہ قیاس صرف ظن کو پیدا کرتا ہے گمانِ غالب کو پیدا کرتا ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''وَلَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِہٖ عِلْمٌ۔ اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ کُلُّ اُولٰئِکَ کَانَ عَنْہُ مَسْئُوْلاً'' (بنی اسرائیل۔۳۶)

کہ تم اس چیز کے پیچھے مت پڑو جس کے متعلق تمہیں علم حاصل نہ ہو۔ یعنی تمہیں یقین نہ حاصل ہو ایک ایسے غیر یقینی امر اور ایک ایسی ظنی چیز کے پیچھے مت پڑو۔ اس لئے کہ کان اور آنکھ اور دل ان میں سے ہر ایک چیز کے بارے میں سوال کیا جائے گا۔

اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید نے ہمیں روکا ہے کہ تم ایک ایسے ذریعہ علم کے پیچھے مت پڑو جو مفید علم یعنی مفید یقین نہیں ہے بلکہ مفید ظن ہے۔

قرآن مجید میں ظن کی پیروی کی مذمت کی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

Marfat.com

"اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْاَنْفُسُ وَلَقَدْ جَآءَ هُمْ مِّنْ رَّبِّهِمُ الْهُدٰى" (النجم۔۲۳)

یہ لوگ بھی پیروی نہیں کرتے اور نہیں پڑتے مگر ظن کے پیچھے اور خواہشاتِ نفس کے مرید بنے ہوئے ہیں۔اور حالت یہ ہے کہ ان کے پاس ان کے پروردگار کی طرف سے ہدایت آچکی ہے۔

اسی طرح وہ کہتے ہیں کہ نبی علیہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ بنی اسرائیل پر ایک ایسا دور اور ایک ایسا زمانہ آیا کہ اس دور میں اور اس زمانہ میں ان کے اندر لونڈیوں کے بچے بہت زیادہ پیدا ہو گئے۔

"فقاسوا بما لم يكن علىٰ ماقد كان فضلوا و اضلوا"

پس انہوں نے وہ چیزیں جو موجود نہیں تھیں ان کو موجود پر قیاس کر دیا۔معدوم کو موجود پر قیاس کر دیا۔"فضلوا و اضلوا" پس خود بھی گمراہ ہو گئے اور دیگر لوگوں کو بھی گمراہ کر دیا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل کی گمراہی کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے قیاس و اجتہاد سے کام لیا۔اگر ہم بھی قیاس اور اجتہاد سے کام لیں گے تو ہم بھی گمراہ ہو جائیں گے۔

لیکن ان معترضین کے علاوہ علماء کی بہت بڑی اکثریت اس بات کی قائل ہے کہ جس طرح کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ علیہ ﷺ اور اجماع کی دینی و شرعی اہمیت ہے اور یہ حجت اور سند کی حیثیت رکھتے ہیں، اسی طریقہ سے قیاس اور اجتہاد بھی بہر حال احکام شرعیہ کے معلوم کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔

مندرجہ بالا اعتراضات اور دلائل کے جوابات علماء یہ دیتے ہیں کہ

اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد تو بالکل صحیح ہے کہ "تبیاناً لکل شئی" کہ قرآن مجید ہر ایک چیز کے لئے بیان ہے۔لیکن اس کا ذکر نہیں ہے کہ وہ بیان کس نوعیت کا ہے۔بیان کبھی عبارۃً، کبھی اشارۃً، کبھی دلالۃً اور کبھی کبھی اقتضاءً ہوتا ہے۔تو قیاس بھی کسی نئے حکم کو نہیں ثابت کرتا بلکہ قیاس حقیقت میں اس حکم کو ظاہر کرتا ہے جو حکم کتاب اللہ، سنت رسول علیہ ﷺ یا اجماع کی اس علت سے

Marfat.com

ثابت ہو چکا ہے۔

اصولیین اسی بناپر کہتے ہیں کہ

''القیاس لیس بمشبتٍ بل مظهر لما سبق بعلة الاصل''

کہ قیاس حقیقت میں کسی حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ وہ تو صرف ظاہر کرتا ہے اس حکم کو جو حکم کتاب اللہ یا سنت رسول ﷺ یا اجماع سے ثابت ہو یعنی اِن احکام میں جو علت مشترکہ کام کر رہی ہے اس علت کے ذریعہ سے جو احکام ثابت ہوں۔ قیاس کے ذریعے وہ احکام ظاہر ہوتے ہیں۔

اسی طرح ''مافرطنا فی الکتاب من شئی'' کا مطلب یہی ہے کہ ہم نے قرآن مجید میں کوئی کوتاہی نہیں کی۔ احکام بیان کر دیئے ہیں۔ بعض مقامات پر ہم نے اصول عامہ بیان کر دیئے ہیں۔ بعض مقامات پر ہم نے علل کی طرف اشارہ کیا ہے اور ان علل سے نئے احکام مستنبط ہوتے ہیں۔ جہاں تک ان آیات کا تعلق ہے کہ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ''و لا تقف ما لیس لک به علم'' تو اس کا مفہوم یہی ہے کہ ''و لا تقف ما لیس لک به علم بو جه'' یعنی اس چیز کے پیچھے مت پڑو جس کے متعلق تیرے پاس کسی طرح کا علم نہ ہو، نہ گمان غالب ہو نہ یقین ہو۔ یعنی مطلب یہ کہ محض مفروضات کے پیچھے اور محض توہمات کے پیچھے مت پڑو۔ یعنی اپنے دل سے بغیر کسی حقیقی دلیل کے مفروضہ گھڑ لیا اور اس مفروضہ کے پیچھے چل پڑے۔

ظن کا مفہوم

اس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ گمانِ غالب کی بنا پر ہم جو رائے قائم کریں وہ سرے سے علم ہی نہیں ہے۔ اور قرآن مجید میں جس ظن کی مذمت آئی ہے اُس کی وضاحت یہ ہے کہ حقیقت میں لفظ ظن قرآن مجید میں اور لغت عربیہ میں تین مفہومات میں استعمال ہوتا ہے۔

ا۔ کبھی تو ظن وہم کے معنی میں آتا ہے۔ یعنی محض ایک فرضی تخیل، ایک توہم، جس کے لئے کوئی بھی حقیقی منشا موجود نہ ہو۔ قرآن مجید میں اسی ظن کی مذمت آئی ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

Marfat.com

''اِنْ یَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ''

یہ لوگ تابعداری نہیں کرتے مگر ظن کی محض فرضی تخیل کی یعنی جس کے پس پشت کوئی حقیقی ثبوت نہیں ہوتا۔ جسے فی الواقع ظنی ثبوت کہا جا سکے۔ اسی ظن کی مذمت آئی ہے۔

۲۔ اور جہاں تک قیاس کا تعلق ہے تو قیاس اسی فرضی تخیل کو پیدا نہیں کرتا بلکہ قیاس کے ذریعہ سے تو گمانِ غالب پیدا ہوتا ہے اور گمانِ غالب بھی علم کی ایک قسم ہے۔

۳۔ کبھی کبھی قرآن مجید میں ظن یقین کے معنی میں بھی آتا ہے۔ جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''وَاسْتَعِیْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوۃِ'' (البقرہ۔ ۴۵)

اور اپنی مشکلات پر اللہ سے مدد چاہو نماز کے ذریعہ سے اور صبر کے ذریعہ سے '' وَاِنَّھَا لَکَبِیْرَۃٌ اور بے شک یہ (صبر اور نماز) بہت بھاری ہیں اِلَّا عَلَی الْخَاشِعِیْنَ الَّذِیْنَ یَظُنُّوْنَ اَنَّھُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّھِمْ''۔ مگر ان لوگوں پر بھاری نہیں ہیں جو خاشعین ہیں جو یقین کرتے ہیں اس بات پر کہ ہم اللہ سے ملاقات کرنے والے ہیں۔ ''وَ اَنَّھُمْ اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ'' اور وہ اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹنے والے ہیں۔ تو ظن کے تین معانی آتے ہیں۔

جہاں تک بنی اسرائیل کے واقعہ کا تعلق ہے تو بات اصل میں یہ ہے کہ بنی اسرائیل کا جو قیاس ہوتا تھا وہ صرف سرکشی اور عناد کے طور پر ہوتا تھا۔ ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا تھا کہ وہ احکام شرعیہ کو معلوم کر لیں۔

اور ہمارا قیاس اس لئے ہوتا ہے کہ اس کے ذریعہ سے ہم احکام شرعیہ کو معلوم کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مقصد اور ارادہ کی تبدیلی کے ساتھ احکام بدل جاتے ہیں۔

نبی ﷺ نے بنی اسرائیل کی حیلہ سازیوں کی مذمت فرمائی ہے کہ بنی اسرائیل کو جب یہ حکم دیا گیا کہ تم چربی کو استعمال مت کرو۔ چربی کو مت کھاؤ تو انہوں نے چربی سے گھی نکالنا شروع کیا اور گھی کو استعمال کرنے لگے۔ انہوں نے کہا ہم چربی کو استعمال نہیں کرتے گھی کو استعمال

Marfat.com

کرتے ہیں۔

اسی طرح ان کو حکم دیا گیا کہ سنیچر کے دن مچھلی کا شکار مت کرو تو انہوں نے سنیچر کے دن تو گڑھے کھودنا شروع کئے اور مچھلیاں ان میں آنا شروع ہو گئیں اور مغرب کے وقت ان گڑھوں کے منہ دریا کی طرف سے بند کر دیتے تھے کہ اتوار کے دن پکڑ لیں گے اور کہتے تھے کہ شکار کھیلنے کا مطلب تو یہ ہے کہ ہم مچھلیوں کو نہ پکڑیں۔ ہم نے تو مچھلیاں اتوار کے دن پکڑی ہیں سنیچر کے دن تو ہم نے گڑھے کھودے ہیں۔ اور گڑھے کھودنے سے تو ہمیں منع نہیں کیا گیا۔ نبی اکرم ﷺ نے بنی اسرائیل کی ان حیلہ سازیوں کی مذمت کی۔

بعض مقامات پر خود نبی اکرم ﷺ نے کتاب الحیل سے کام لیا ہے۔ مثلاً ایک دن ایک شخص جو غیر شادی شدہ تھا، بہت زیادہ کمزور تھا، دائم المریض تھا وہ زنا کرتے ہوئے پکڑا گیا۔ نبی ﷺ کے سامنے اس کو لایا گیا۔ اب حضور ﷺ کا یہ خیال تھا کہ اگر سو کوڑوں کی سزا اسے دی جاتی ہے تو یہ فوراً مر جائے گا۔ حالانکہ اس کا مارنا شریعت کو مطلوب نہیں ہے۔ شریعت تو چاہتی ہے کہ اسے سزا بھی دی جائے اور یہ مرے بھی نہیں۔ اس لئے کہ یہ غیر شادی شدہ ہے اس کی سزا موت نہیں ہے۔ بلکہ اس کی سزا یہی ہے کہ صرف اسے مارا جائے لیکن سو کوڑوں کی سزا کے نتیجہ میں تو یہ مر جائے گا۔ تو نبی اکرم ﷺ نے اس مقام پر یہ کہا کہ کھجور کی ایک لمبی شاخ کو لے آؤ جس میں سو چھوٹے چھوٹے تنکے ہوں اور ایک ہی مرتبہ اس مریض کو مارو۔ اس طریقے سے سو ضربات کا عدد پورا ہو۔ لیکن سو ضربات کا جو مقصد و منشا ہے وہ تو فوت ہوتا ہے اور وہ مقصد ''ایذاء'' ہے۔ اب یہاں پر نبی اکرم ﷺ نے بظاہر ایسا کام کیا۔ لیکن نبی اکرم ﷺ کا مقصد کیا تھا؟ آپ ﷺ کا مقصد یہ تھا کہ دو چیزیں تھیں جو باہم متصادم تھیں۔ ایک طرف قانون عصمت نفس تھا۔ قانون عصمتِ نفس کا تقاضا تو یہ تھا کہ بہر حال اس شخص کی جان بچ جائے اور دوسری طرف حد زنا تھا۔ تو حدِ زنا کو اگر صورت اور مقصد دونوں اعتبار سے جاری کیا جائے تو یہ شخص ہلاک ہوتا ہے۔ گویا حدِ زنا اور قانونِ عصمت نفس کے درمیان تصادم تھا۔ اب ان میں قانون عصمت نفس شرعی اہمیت کے لحاظ سے زیادہ تھا۔ لہٰذا نبی اکرم ﷺ نے حدِ زنا کی صورت پر عمل کیا۔ اگرچہ مقصد فوت ہو گیا۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقاصد اور ارادوں کے اختلاف سے احکام بدلتے

Marfat.com

ہیں۔ بنی اسرائیل کے قیاس کی مذمت تو اس لئے ہے کہ ان کا مقصد غلط تھا اور ہمارا مقصد صحیح ہے اس لئے کہ ہم تو احکام شرعیہ کے اظہار کے لئے قیاس کرتے ہیں۔ ہمارے لئے تو اجتہاد ایک ناگزیر ضرورت ہے۔

قیاس۔ حجت شرعی ہے

جہاں تک ان لوگوں کے دلائل کا تعلق ہے جو کہتے ہیں کہ قیاس بہر حال حجت شرعی ہے اور اس کے ذریعہ سے احکام ثابت کئے جاسکتے ہیں۔ جس طریقہ سے کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ اور اجماع کے ذریعہ سے احکام ثابت کئے جاسکتے ہیں۔ ان کے دلائل بھی موجود ہیں اور وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

ا۔ ایک دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے جب حضرت معاذؓ کو یمن کی طرف گورنر بنا کر بھیجنے کا ارادہ کیا تو آپ ﷺ نے معاذ بن جبلؓ سے پوچھا کہ "**بما تقضی یا معاذ؟**" کہ اے معاذ! تم بتاؤ تم کس چیز کے ذریعہ فیصلہ کرو گے؟ جب تمہارے سامنے مختلف مسائل آئیں گے۔ تمہارے سامنے مختلف معاملات ومقدمات آئیں گے تو ان مسائل ومعاملات ومقدمات میں تم کس چیز کے ذریعہ فیصلہ کرو گے؟

"**قال بکتاب اللہ تعالیٰ**" تو انہوں نے جواب دیا کہ میں اللہ تعالیٰ کی کتاب کے ذریعہ فیصلہ کروں گا۔

"**قال فان لم تجد**" نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ اگر اللہ تعالیٰ کی عطا کی ہوئی کتاب میں تمہیں اس مسئلہ کا حکم معلوم نہ ہوا؟

"**قال بسنة رسول اللہ ﷺ**" تو حضرت معاذؓ نے عرض کیا کہ پھر میں رسول اللہ ﷺ کی سنت کے ذریعہ سے فیصلہ کروں گا۔

"**قال فان لم تجد؟**" نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ اگر سنت میں بھی تمہیں کوئی حکم معلوم نہیں ہوا؟

"**قال اجتهد برائی**" پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

Marfat.com

"الحمد لله الذی و فق رسول رسوله بما یرضیٰ به رسوله"

ساری تعریفیں اس ذات پاک کے لئے ہیں جس نے اپنے رسول ﷺ کے نمائندہ کو اس بات کی توفیق دی جس بات پر اس کا رسول ﷺ راضی ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ معاذؓ کے جواب سے اور رسول اکرم ﷺ کی تائید و تصدیق سے کہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے بعد اجتہاد معرفت احکام شرعیہ کا ذریعہ ہے اور اس سے کام لیا جا سکتا ہے۔ اجماع کا تذکرہ اس بنا پر نہیں ہوا کہ نبی اکرم ﷺ جب تک بقید حیات تھے اس وقت تک اجماع کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔

۲۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

"فَاعْتَبِرُوْا یَا اُولِی الْاَبْصَارِ "(الحشر۔۲)

ان الفاظ کو اگر عموم پر لیا جائے تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ تم اپنے حالات کو دیگر لوگوں کے حالات پر قیاس کرو۔ یا تم ایک چیز کو دوسری چیز پر قیاس کرو۔ تم ایک چیز کا حکم دوسری چیز کے حکم سے معلوم کرو۔ عام اس سے کہ تم اپنے حالات کو گزشتہ قوموں کے حالات پر قیاس کرتے ہو، تم کسی ایک حکم شرعی کو کسی دوسرے حکم شرعی پر قیاس کرتے ہو، ایک جزئیہ کو دوسرے جزئیہ پر قیاس کرتے ہو۔

اگر عموم کے مفہوم میں ہم" فَاعْتَبِرُوْا یَا اُولِی الْاَبْصَارِ "کو لے لیں تو یہ گویا قرآن مجید کی ایک دلیل ہو جائے گی اس بات پر کہ تم قیاس و اجتہاد سے کام لیتے رہو۔

لیکن اگر ہم" فَاعْتَبِرُوْا یَا اُولِی الْاَبْصَارِ "کو اسی سیاق و سباق میں رکھیں گے جس سیاق و سباق میں یہ جملہ آیا ہے تو یہاں جو استدلال ہے وہ ایک عقلی استدلال بن جائے گا۔ مثلاً.....

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

" هُوَ الَّذِیْٓ اَخْرَجَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ اَهْلِ الْکِتٰبِ مِنْ دِیَارِهِمْ لِاَوَّلِ الْحَشْرِ۔ مَاظَنَنْتُمْ اَنْ یَّخْرُجُوْا وَ ظَنُّوْٓا اَنَّهُمْ

Marfat.com

مَا نِعَتُهُمْ حُصُوْنُهُمْ مِّنَ اللهِ ....'' (الحشر۔۲)

اللہ تعالیٰ وہ ذات ہے '' اَخْرَجَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لِاَوَّلِ الْحَشْرِ '' کہ جس نے اوّل فوجی اجتماع میں اہل کتاب کے کفار کو اپنے حجروں سے نکال دیا۔ اور تمہارا یہ خیال نہیں تھا کہ یہ لوگ اپنے قلعوں سے نکلیں گے۔ اور ان کا یہ خیال تھا '' اَنَّهُمْ مَّا نِعَتُهُمْ حُصُوْنُهُمْ مِّنَ اللهِ '' کہ یہ قلعے ان کو اللہ تعالیٰ کے عذاب سے بچائیں گے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کو ان قلعوں سے نکال دیا اور اس کے بعد آخر میں آتا ہے کہ '' فَاعْتَبِرُوْا یَا اُولِی الْاَبْصَارِ '' اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح یہودِ بنی نضیر کو اپنے قلعوں سے نکال دیا گیا، اپنے ملک کو انہیں چھوڑنا پڑا اور ان پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے عذاب نازل ہوا، اسی طرح تمہیں بھی چاہئے کہ تم بھی اپنے حالات پر غور کرو تاکہ تم بھی اس حشر سے دوچار نہ ہو جاؤ۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں بنی نضیر کے اخراج کے لئے اور ان کی سزا کے لئے جو علت تھی وہ رسول اللہ ﷺ کی عداوت اور اسلام کی مخالفت تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اسی طرح تم عداوت سے کام لیتے رہو گے اور رسول ﷺ کی مخالفت کرتے رہو گے تو تمہیں بھی اس قسم کے حالات سے دوچار ہونا پڑے گا۔

یہ تو آیت کا صریح مفہوم ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ تم اپنے حالات کو ان کے حالات پر اس بنا پر قیاس کرو کہ تمہارے درمیان علت ایک ہے جو کفر و عداوت ہے۔

تو اسی طریقہ سے قیاس میں بھی یہی ہوتا ہے کہ ہم ایک جزئیہ کو دوسرے جزئیہ پر قیاس کرتے ہیں اس بناء پر کہ ان کے درمیان جو علت ہوتی ہے وہ ایک ہوتی ہے۔

نبی اکرم ﷺ نے بذاتِ خود کبھی کبھی قیاس واجتہاد سے کام لیا ہے۔

مثال کے طور پر ایک عورت حجۃ الوداع میں آپ ﷺ کے پاس حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ! '' ان ابی ادرکه الحج وھو شیخ کبیر لا یستطیع علی الراحلة ''

کہ میرے باپ کو حج کے فریضہ نے ایک ایسے وقت میں آپکڑا ہے کہ وہ بہت بوڑھے

Marfat.com

ہیں اور وہ کسی سواری یا کسی اونٹ پر بالکل ٹھہر ہی نہیں سکتے۔ کیا میرے لئے اس بات کی اجازت ہے کہ میں ان کی طرف سے حج کرلوں یا میں ان کی طرف سے کسی کو حاجی مقرر کرلوں۔ تو کیا یہ بات جائز ہوگی؟

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

"ارایت لو کان علیٰ ابیک دین ! فقضیتہ اما کان یؤدی عنہ"

تم یہ بتاؤ کہ اگر تمہارے باپ پر کسی کا قرضہ ہوتا اور تم اس قرضہ کو ادا کرتیں تو اس کی طرف سے یہ قرضہ ادا ہوتا یا نہ ہوتا؟

اس عورت نے کہا کہ ہاں یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہ تو ادا ہوتا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

"فدین اللہ احق بالقبول و القضاء"

اللہ تعالیٰ کا قرضہ ادائیگی کا زیادہ مستحق ہے اور وہ تو بطریقِ اولیٰ ادا ہوتا جب کہ وہ اللہ تعالیٰ کا قرضہ ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں حج کو بندوں کے حقوق پر قیاس کرلیا اور قیاس واجتہاد کے ذریعہ سے اسے جواب دے دیا۔ اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس حجت ہے اور اس کے ذریعہ سے احکام شرعیہ کی معرفت حاصل کی جاسکتی ہے۔

دوسری مثال یہ ہے۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ

"الھرۃ لیست بنجسۃٍ انما ھی من الطوافین علیکم والطوافات"

کہ بلی ناپاک نہیں ہے بلکہ یہ طواف کرنے والوں میں سے ہے۔ یعنی تمہارے پاس اس بلی کا آنا جانا بہت زیادہ ہے۔ اس کا منشا یہ ہے کہ جیسے گھر کے غلام، لونڈیاں، خادم اور چھوٹے چھوٹے بچے ہر وقت گھر میں داخل ہوتے رہتے ہیں اور ان پر یہ پابندی نہیں ہے کہ وہ گھر میں جب داخل ہوں تو اجازت لیں۔ صرف تین اوقات ایسے ہیں کہ ان میں ان کو اجازت لینی ضروری

Marfat.com

ہے۔ایک عشاء کے بعد کا وقت، دوسرے صبح کے وقت اور تیسرے دوپہر کے وقت۔

اللہ تعالیٰ نے وہاں فرمایا ہے کہ

"طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ" (النور۔۵۸)

یعنی تمہارے اور ان کے درمیان آپس میں آنا جانا بہت ہے۔

نبی اکرم ﷺ کا منشا یہ ہے کہ ان افراد کے آنے جانے کی جو علت ہے یہی علت بلی کے لئے بھی ہے۔اسی لئے بلی کے جھوٹے کو ناپاک نہیں ہونا چاہیئے۔

اس کے بعد اب اس بات کی ضرورت ہے کہ ہم یہ معلوم کریں کہ قیاس کی شرائط کیا ہیں؟ قیاس کا رکن کیا ہے؟ قیاس کا حکم کیا ہے؟ اور قیاسات کے جوابات کس طرح دیئے جاتے ہیں؟ اور قیاس کو کس طریقہ سے دفع کیا جاتا ہے؟

صحت قیاس کی شرائط

ا۔ قیاس کی پہلی شرط یہ ہے کہ ایک نص میں ایک ایسا حکم نہ ہو جو کسی ایک خاص موقع ومحل سے مخصوص ہو۔ اگر نص میں کوئی ایسا حکم ہے جو کسی خاص موقع ومحل سے مخصوص ہے تو اس حکم کو ہم قیاس کے ذریعہ سے کسی اور محل کی طرف متعدی نہیں کر سکتے۔

مثال کے طور پر ایک جگہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

"وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ" (البقرہ۔۲۸۲)

تم اپنے مردوں میں سے دو آدمیوں کو گواہ مقرر کرلو۔

اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ شہادت کا نصاب دو مرد ہیں۔

"فَإِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ"

اور اگر دو مرد نہیں ہیں تو بس ایک مرد اور دو عورتیں۔

لیکن نبی اکرم ﷺ نے اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی فرمایا ہے کہ

"من شهد له خزيمة فهو حسبه"

جس شخص کے لئے خزیمہ بن ثابت انصاری گواہی دے تو یہ اُس کے لئے کافی

Marfat.com

ہے۔یعنی ایک خزیمہ کی گواہی کو نبی اکرم ﷺ نے دو گواہوں کے برابر کر دیا۔ان کی ایک شہادت کو دو شہادت کے برابر قرار دیا۔

نبی اکرم ﷺ نے یہاں اس عام قانون سے خزیمہ بن ثابت کو استثناء کی حیثیت دی ہے۔اس کا واقعہ یہ ہوا کہ نبی اکرم ﷺ نے کسی ایک دیہاتی سے ایک اونٹنی خریدی اور آپ ﷺ نے اس دیہاتی کو رقم دے دی۔اس کے بعد وہ دیہاتی آیا اور جھگڑنے لگا اور کہا کہ مجھے آپ نے رقم نہیں دی، مجھے رقم دیجئے۔نبی اکرم ﷺ نے فرمایا بھئی میں تمہیں رقم دے چکا ہوں۔اس نے کہا اس کا کیا ثبوت ہے؟ مجھے کوئی رقم نہیں ملی۔تو اس مقام پر یہی خزیمہ بن ثابت موجود تھے۔ انہوں نے کہا کہ میں اس بات کی شہادت دیتا ہوں یا رسول اللہ ﷺ کہ آپ نے اس دیہاتی کو اونٹنی کے پیسے دیئے ہیں۔نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ آپ کس طریقہ سے یہ گواہی دیتے ہیں حالانکہ آپ تو اس موقع پر موجود نہیں تھے جس وقت میں اس دیہاتی کو پیسے دے رہا تھا۔تو خزیمہ بن ثابت نے جواب دیا کہ جب ہم آسمان کی خبروں کے متعلق آپ ﷺ کی تصدیق کرتے ہیں اور آپ ﷺ کے بیان پر ہم اعتماد کرتے ہیں تو کیا اس بات پر ہم اعتماد نہیں کریں گے کہ آپ ﷺ نے ایک دیہاتی کو اونٹنی کے پیسے دیئے۔

تو اس جواب سے نبی اکرم ﷺ کو ایسی مسرت حاصل ہوئی کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ

''من شهد له خزيمه فهو حسبه''

جس شخص کے لئے خزیمہ شہادت دیں وہ اس کے لئے کافی ہے۔

تو اس عمومی قانونِ شہادت سے نبی اکرم ﷺ نے حضرت خزیمہ کو مستثنیٰ قرار دیا۔

اب ہمارے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم خزیمہ بن ثابتؓ پر حضرت ابو بکرؓ کو اور حضرت عمرؓ کو بھی قیاس کر لیں اور ہم یہ کہیں کہ اگر ایک حضرت خزیمہؓ کی شہادت دو شہادتوں کے مساوی ہے تو حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کی شہادت تو دو شہادتوں کے بطریق اولیٰ مساوی ہونی چاہیئے۔اس لئے کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کا مقام تو حضرت خزیمہؓ سے بہت بلند ہے۔اس قسم کے قیاس ہم نہیں کر سکتے۔اس لئے کہ یہ تو حضرت خزیمہؓ کی ایک جزئی فضیلت ہے اور ایک جزئی فضیلت کے طور پر رسول اکرم ﷺ نے ان کو بطریق خاص اس عمومی قانون شہادت سے مستثنیٰ قرار دیا۔اب یہ

Marfat.com

استثناء صرف خزیمہؓ کے ساتھ خاص ہے۔

نبی اکرم ﷺ نے ان کو مستثنیٰ قرار دیا ہے کسی اور کو مستثنیٰ نہیں قرار دیا۔ اب قیاس کے ذریعہ سے ہم استثناء نہیں کر سکتے۔ استثناء اگر کسی قانون سے ہوسکتا ہے تو وہ نص کے ذریعہ ہوسکتا ہے۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ

ہم یہ ثابت کریں کہ تمام نصوص مستقلہ میں اصل یہ ہے کہ وہ معلل ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ کہیں کسی خاص نص کے متعلق یہ ثابت کیا جائے کہ اس نص کا حکم تعبدی ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے اس حکم کی ذمہ داری ہم پر ڈالی ہے لیکن اس حکم کی کوئی علت ہماری سمجھ میں نہیں آتی ہے۔ لیکن اصل بات یہی ہے اور نصوص کے متعلق راجح غالب یہ ہے کہ نصوص شرعیہ میں غالب اکثریت ان نصوص کی ہے جن کے لئے کوئی نہ کوئی علت ضرور موجود ہے۔ ان کے احکام کے لئے کوئی نہ کوئی سبب ضرور موجود ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دلائل سے یہ چیز ثابت ہو چکی ہے کہ قیاس حجت ہے۔ اور قیاس کے ذریعہ سے احکام کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اب اگر شرعی نصوص کے لئے کوئی علت نہ ہو اور کوئی سبب نہ ہو تو پھر قیاس و اجتہاد کی کیا بنیاد باقی رہے گی؟

دوسری بات یہ ہے کہ ہم یہ ثابت کریں کہ خاص طور پر یہ نص بھی ان نصوص میں سے ہے جن کے لئے باقاعدہ علت اور سبب موجود ہے۔

اور تیسری چیز ہم اس سلسلہ میں یہ ثابت کریں کہ اس نص کے سلسلہ میں فلاں چیز علت ہے اور فلاں چیز علت نہیں ہے۔

مثلاً اگر ہم یہ کہیں کہ اللہ تعالیٰ نے شراب کو حرام قرار دیا ہے اور اس سلسلہ میں فلاں نص موجود ہے، قرآن مجید کی آیت موجود ہے، نبی اکرم ﷺ کی حدیث موجود ہے۔ تو اس سلسلہ میں تین چیزوں کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے۔

پہلی چیز یہ ہے کہ نصوص شرعیہ کے متعلق یہ بات بالکل طے شدہ ہے کہ اِن کے لئے کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے، کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے۔ جب تک ہمارے پاس کوئی ایسی دلیل نہ ہو جس کی بنا پر ہم یہ معلوم کریں کہ فلاں نص تعبدی نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے بغیر کسی علت کے یونہی

Marfat.com

ایک حکم کی ذمہ داری ہم پر ڈالی ہے۔ اس تصور کے بغیر ہم یہ سمجھیں گے کہ ہر نص کے لئے کوئی نہ کوئی علت ہوگی۔

دوسری بات اس سلسلہ میں یہ ثابت کرنی ہے کہ شراب کی حرمت کے متعلق نص کے لئے بھی ایک علت موجود ہے اور یہ نص خاص طور پر ایک تعبدی نص نہیں ہے۔

اور تیسری بات ہم نے یہ ثابت کرنی ہے کہ شراب کی حرمت کے لئے جو علت ہے وہ اس کا نشہ آور ہونا ہے اور شراب کی دیگر اوصاف حرمت کے علل نہیں ہیں۔ اس کے بعد ہم آگے چل کر اور چیزوں کو اس پر قیاس کریں گے اور ہم یہ کہیں گے کہ جس طرح شراب نشہ آور ہے اس لئے حرام ہے اسی طرح افیون بھی نشہ آور ہے تو حرام ہوگی۔ گویا قیاس کے لئے ان تین چیزوں کو ثابت کرنا ضروری ہے۔

۳۔ تیسری شرط یہ ہے کہ وہ حکم جو قیاس کے ذریعہ سے ثابت ہو وہ ایک حکم شرعی ہے اور پھر اسی حکم کو بعینہ بغیر کسی ایک تغیر کے ایک دوسرے جزئیہ کی طرف متعدی کیا جائے۔ اور پھر یہ ہے کہ وہ مقیس، مقیس علیہ کی نظیر ہو یعنی وہ اس سے کم حیثیت نہ رکھتا ہو۔ اور اس کے ساتھ ساتھ مقیس ایسا جزئی واقعہ ہو جس کے بارے میں شریعت کی کوئی نص موجود نہ ہو۔

بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک شرط ہے لیکن حقیقت میں یہی ایک شرط چار شرائط کو متضمن ہے۔

ا۔ یہ کہ جس حکم کو ہم اصل سے فرع کی طرف متعدی کرنا چاہتے ہیں، جس حکم کو ہم منصوص کی طرف سے غیر منصوص کی طرف متعدی کرنا چاہتے ہیں۔ (منصوص کو مقیس علیہ بھی کہتے ہیں اور اصل بھی کہتے ہیں۔ اور غیر منصوص کو فرع اور مقیس کہتے ہیں)

یعنی جب ہم کسی حکم کو مقیس علیہ سے مقیس کی طرف متعدی کریں تو وہ حکم، حکم شرعی ہو، حکم لغوی نہ ہو۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ

امام شافعیؒ کی یہ بات صحیح نہیں ہے کہ قیاس کے ذریعہ سے ہم ایک حکم لغوی کو بھی اصل سے فرع کی طرف متعدی کر سکتے ہیں۔

Marfat.com

مثلاً وہ یہ کہتے ہیں کہ جو شراب انگور کے پانی سے بنائی جاتی ہے جب کہ وہ جوش کرے اور جھاگ پھینک دے۔اس کو ہم شراب کہتے ہیں۔تو اس پر خمر کے اطلاق کی علت یہ ہے کہ وہ نشہ آور ہے۔اس لئے کہ خمر لیا گیا ہے مخامرت سے اور مخامرت کا معنی ہے عقل کو چھپانا۔تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز بھی عقل کو چھپاتی ہے، جو چیز بھی عقل پر پردہ ڈالتی ہے اس پر خمر کے لفظ کا اطلاق ہونا چاہیئے۔

اب یہ قیاس لغوی ہے یعنی خمر کے نام کا اطلاق شرعی حکم نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق لغت عربیہ سے ہے۔عربی لغت کے لحاظ سے کس چیز پر ہم خمر کے لفظ کا اطلاق کریں اور کس چیز پر نہ کریں۔تو امام شافعیؒ نے یہ فرمایا ہے کہ خمر کے لفظ کے اطلاق کے لئے جو علت ہے وہ مخامرت عقل ہے یعنی عقل پر پردہ ڈالنا ہے یعنی عقل میں نشہ پیدا کرنا ہے۔اب جو چیز بھی عقل پر پردہ ڈالتی ہے اسے ہم (شافعیہ) خمر کہتے ہیں۔تو اس کا معنی یہ ہے کہ افیون وغیرہ بھی خمر ہے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ قیاس کا مقصود یہی ہے کہ حکم شرعی کو مقیس علیہ سے متعدی کر کے مقیس میں کو ثابت کیا جائے لیکن ایک حکم لغوی کی اس بات کے لئے قیاس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔اب یہ بات کہ لفظ خمر کا اطلاق کس چیز پر ہوتا ہے کس چیز پر نہیں ہوتا اس کا تعلق قیاس سے نہیں ہے۔اس کا تعلق علت سے نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق عرب کے محاورات سے ہے۔یعنی اہل زبان اپنے محاورات میں خمر کا اطلاق کس چیز پر کرتے ہیں اور کس چیز پر نہیں کرتے ہیں۔

جہاں تک وجہ تسمیہ کا تعلق ہے کہ خمر کو اسی لئے خمر کہتے ہیں کہ خمر لیا گیا ہے مخامرت سے اور مخامرت کا معنی ہے عقل پر پردہ ڈالنا۔اب جو چیز بھی عقل پر پردہ ڈالتی ہو اسے ہم خمر کہیں۔اگر اس سلسلہ کو ہم آگے بڑھائیں تو وہ بات ہو جائے گی جو ایک حنفی اور شافعی کی گفتگو سے واضح ہوگئی تھی اور وہ یوں تھی کہ

ایک حنفی نے بعض شافعیہ سے یہ پوچھا کہ قارورہ کو قارورہ کیوں کہتے ہیں؟ قارورہ کہتے ہیں شیشی کو کہ شیشی کو کیوں قارورہ کہتے ہیں۔؟

اس نے جواب دیا کہ قارورہ قرار سے لیا گیا ہے۔تو شیشی کو قارورہ اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ اس میں بھی پانی متقر رہتا ہے یعنی پانی قرار پکڑتا ہے۔پانی اس میں ٹھہرتا ہے۔

Marfat.com

تو حنفی نے جواب دیا کہ تمہارا جو پیٹ ہے اس میں بھی تو ایک حد تک پانی ٹھہرتا ہی ہے۔ تو اسے بھی قارورہ کہیں گے۔

پھر حنفی نے پوچھا کہ یہ جرجر (جو ایک قسم کی گھاس ہے) یہ جرجر کو جرجر کیوں کہتے ہیں؟

اس نے کہا کہ جرجر کو جرجر اس لئے کہتے ہیں کہ

''بانہ یتجرجر علیٰ وجہ الارض ای یتحرک علیٰ وجہ الارض''

یہ زمین کے رخ پر حرکت کرتی ہے۔

تو کہا گیا کہ یہ جو تمہاری داڑھی ہے یہ بھی روئے زمین (چہرے) پر حرکت کرتی ہے تو کیا اسے بھی جرجر کہیں گے۔

اس بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی دلیل نہیں ہے۔ ایک لفظ کا اطلاق کسی چیز پر ہوتا ہے اور کسی چیز پر نہیں ہوتا اس کا ثبوت قیاس کے ذریعہ سے نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا ثبوت محاورات کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔

شافعیہ نے یہ بھی کہا ہے کہ زنا کا اطلاق لواطت پر بھی ہونا چاہیئے اس لئے کہ زنا کو زنا کیوں کہتے ہیں اس کی علت کیا ہے؟ تو وہ یہ کہتے ہیں کہ پانی کو بہانا ہے، لہٰذا مائے منی کو بہانا ایک ایسے محل میں جو حرام ہے اور محل شہوت ہے اور محل لواطت یہ بھی حرام ہے، محل شہوت ہے تو اس پر بھی زنا کا اطلاق ہونا چاہیئے۔

ہم (حنفیہ) کہتے ہیں کہ لغت سے کس چیز پر زنا کا اطلاق ہوتا ہے اور کس چیز پر نہیں ہوتا؟ اس کا تعلق تو محاورات عرب سے ہے۔ قیاس اور اجتہاد کے ذریعہ سے اس قسم کے احکام کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

۴۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ اس حکم کو بعینہ بغیر کسی تغیر کے مقیس کی طرف متعدی کر دیا جائے۔

شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ جس طرح مسلمان کا ظہار صحیح ہوتا ہے اسی طرح ایک غیر مسلم کا ظہار بھی صحیح ہونا چاہیئے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ جو ارشاد ہے کہ

Marfat.com

"وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا .... فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا ط فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا" (المجادلہ۔۳)

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طریقہ سے مسلمان کا ظہار صحیح ہے اسی طریقہ سے غیر مسلم کا ظہار بھی صحیح ہونا چاہیئے۔ مسلمان جس طریقہ سے ظہار کے بعد اپنی بیوی کے قریب نہیں جاسکتا تو مناسب یہ ہے کہ غیر مسلم بھی اپنی بیوی کے قریب ظہار کے بعد نہ جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہاں پر قیاس نہیں ہوسکتا اور اس لئے نہیں ہوسکتا کہ مسلمان کے بارے میں جو ظہار ہے، ہم مانتے ہیں کہ اس ظہار کے نتیجہ میں وطی کی حرمت آتی ہے لیکن وہ حرمت مقید ہے یعنی اس وقت تک وہ حرمت ہے جب تک کہ وہ کفارہ ادا نہ کردے۔ لیکن کفارہ کی ادائیگی کے بعد وہ حرمت ختم ہوجاتی ہے۔ لیکن غیر مسلم کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہاں پر بھی وطی کی جو حرمت ہے وہ کفارہ کی ادائیگی تک ہے اور کفارہ کی ادائیگی کے بعد یہ حرمت ختم ہوجائے گی۔ اس لئے کہ کفارہ یہ عبادت ہے اور غیر مسلم ادائے عبادت کا اہل نہیں ہے۔ غیر مسلم تو عبادت ادا نہیں کرسکتا۔ عبادت کی ادائیگی کا مقصد تو یہ ہے کہ ثواب حاصل ہو اور غیر مسلم کے تمام اعمال خبط ہیں۔ اگر ہم قیاس کے ذریعہ سے غیر مسلم ذمی کے ظہار کو بھی صحیح قرار دیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان کے ظہار کی حرمت تو کفارہ تک موقت ہوجائے گی اور غیر مسلم کے حق میں جو حرمت ہے وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے برقرار رہے گی۔ یعنی ذمی غیر مسلم پر بیوی ہمیشہ کے لئے حرام ہوجائے گی اور اگر مسلمان اپنی بیوی سے ظہار کرے تو اس کے لئے حرام ہوجائے گی اس وقت تک جب تک کہ وہ کفارہ نہ ادا کرے اور ذمی تو کفارہ ادا نہیں کرسکتا۔

اب ایسی صورت میں یہ قیاس صحیح ثابت نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ جو حکم مسلمان کے بارے میں ہے ہم وہی حکم بعینہ قید کفارہ کے ساتھ غیر مسلم کی طرف ہم متعدی نہیں کرسکتے۔

۵۔ پانچویں شرط یہ معلوم ہوئی کہ مقیس، مقیس علیہ کے ساتھ مشابہ ہو۔ یعنی مقیس، مقیس علیہ سے کم نہ ہو۔

Marfat.com

اس کا مطلب یہ ہے جو اس مثال سے ظاہر ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ! میں نے نسیان کے عالم میں کچھ کھا پی لیا تو کیا میرا روزہ ٹوٹ گیا یا میرا روزہ باقی ہے؟ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا

"قم علیٰ صومک فانما اطعمک اللہ و سقاک"

تم اپنے روزہ کو اسی طرح سے قائم کرو اس لئے کہ اللہ نے تمہیں کھانا کھلایا ہے اور اللہ نے تمہیں پانی پلا لیا ہے۔ اب ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہم اس پر حالت اکراہ کو اور حالت خطا کو قیاس کر لیں اور ہم یہ کہیں کہ اگر ایک شخص کو روزہ یاد تھا اور اس نے منہ میں پانی ڈالا اور بے احتیاطی کی وجہ سے پانی کا کوئی قطرہ اس کے پیٹ میں چلا گیا تو اس کا روزہ نہ ٹوٹے۔ ایک شخص کو اگر مجبور کیا گیا کہ تم روزہ توڑ دو ورنہ ابھی میں تمہیں جان سے مار دیتا ہوں تو مناسب یہ ہے کہ اس کا روزہ بھی نہ ٹوٹے۔ یہ قیاس ہم نہیں کر سکتے اور اس لئے نہیں کر سکتے کہ اس مقام پر خاطی اور مکرہ کا عذر ناسی کے عذر سے کم ہے۔ اس لئے کہ جو شخص روزہ بھول گیا ہے تو یہ عذر ایسا عذر ہے جو صاحب شریعت کی طرف سے پیش آیا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ہی نے اس کے دل سے اور اس کے حافظے سے روزہ کی یاد محو کر دی ہے۔ لیکن خاطی خود بے احتیاطی کر رہا ہے جب کہ مکرہ کے ہاتھ میں جو عذر ہے وہ صاحب شرع کی طرف سے نہیں ہے کسی اور طرف سے ہے۔ تو مکرہ اور خاطی کا عذر کم درجہ کا ہے اور صاحب شرع کی طرف سے بھی نہیں ہے۔ اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ صورت خطا اور صورت اکراہ میں اگر کسی شخص نے کچھ کھایا پیا تو اس پر قضا لازم آئے گی اور صورت نسیان میں قضا نہیں ہے۔ اس صورت میں ہم ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کر سکتے۔

۶۔ چھٹی شرط یہ ہے جب ہم ایک فرع کو اصل پر قیاس کرتے ہیں۔ وہ فرع ایسا فرع ہو کہ اس میں کوئی نص موجود نہ ہو۔ اگر ایک جزئیہ، فرع یا مقیس میں ایک نص موجود ہے تو اس صورت میں قیاس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

مثلاً کفارہ قتل خطا میں اللہ تعالیٰ نے یہ قید لگائی کہ

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَـًٔا (النساء۔۹۲)

کسی مسلمان کی شان کے ساتھ یہ مناسب نہیں ہے کہ کسی مسلمان کو قتل کرے مگر وہ

Marfat.com

نادانستہ طور پر ہو سکتا ہے کہ ایک مسلمان دوسرے کو قتل کرے۔

"وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰى اَهْلِهَا"

اور وہ شخص جو کسی مسلمان کو نادانستہ طور پر قتل کرے پس اس پر ایک مومن غلام کو آزاد کرنا اور خون بہا ہے کہ اس مقتول کے وارثوں کے سپرد کیا جائے گا۔

"فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ"

اور جو شخص مومن غلام کو آزاد کرنے کی استطاعت نہیں رکھتا تو وہ پے در پے دو مہینے روزے رکھے۔

اب یہاں پر تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ایک ایسے غلام کو آزاد کردے جو مومن ہو۔ کفارہ یمین میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

"فَكَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ" (المائدہ۔۸۹)

مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے اس درمیانی طعام میں سے جو تم اپنے اہل وعیال کو کھلایا کرتے ہو یا دس مسکینوں کو کپڑے پہنانا ہے یا ایک غلام کو آزاد کرنا ہے۔

تو یہاں رقبۃ کے ساتھ مومنۃ کی قید نہیں ہے۔ بس یہ ہے کہ تم کسی ایک غلام کو آزاد کر دو۔ کفارۂ ظہار میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

"فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْناً (المجادلہ۔۳)

اب یہاں پر بھی یہ ہے کہ

"وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا"

(المجادلہ۔۳)

اور وہ لوگ جو اپنی عورتوں سے ظہار کرتے ہیں اس کے بعد اپنے قول سے رجوع

Marfat.com

کرتے ہیں، بیویوں سے مجامعت کا ارادہ کرتے ہیں تو ان پر لازم ہے کہ ایک غلام یا لونڈی کو آزاد کریں اگر اس کی طاقت نہ رکھتے ہوں تو پے درپے دو مہینے روزے رکھیں اگر اس کی طاقت نہ رکھتے ہوں تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائیں۔ یہاں رقبة کے ساتھ مومنة کی قید نہیں ہے۔

امام شافعیؒ تو یہ فرماتے ہیں کہ ہم کفارہ ظہار کو اور کفارہ یمین کو قتل خطا کے کفارہ پر قیاس کرتے ہیں۔ جس طرح وہاں مومنة کی قید ہے تو ہم قیاس کے ذریعے سے قید کو یہاں بھی لگوانا چاہتے ہیں۔

ہم (حنفیہ) یہ کہتے ہیں کہ کفارہ ظہار میں بھی مومن غلام کو آزاد کرنا چاہیئے اور کفارہ یمین میں بھی مومن غلام کو آزاد کرنا چاہیئے۔ کافر غلام کو اگر وہ آزاد کرے گا تو کفارہ ظہار اور کفارہ یمین ادا نہیں ہوگا جس طریقہ سے قتل خطا کا کفارہ ادا نہیں ہوتا۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ قیاس کی صحت کے لئے شرط یہ ہے کہ اس چیز کو دوسری چیز پر قیاس کرو جس کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے۔ یہاں کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کے بارے میں تو ایک نص موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ فتحرير رقبة اور تحرير رقبة کا لفظ مطلق ہے۔ تو مطلق اپنے اطلاق کے ذریعہ سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ ہر قسم کے غلام کی آزادی کفارہ کی ادائیگی کے لئے صحیح ہے چاہے وہ غلام مومن ہو چاہے غلام کافر ہو۔ تو اس بنا پر ہم (حنفیہ) یہ کہتے ہیں کہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔

۷۔ ایک اور شرط جو قیاس کی صحت کے لئے ہے وہ یہ ہے کہ جو حکم، اصل میں ہے مقیس علیہ میں ہے، وہ حکم خود قیاس کے مخالف نہ ہو۔

اگر ایسا حکم جو اصل میں موجود ہے اور وہ قیاس اور عقل کے مخالف ہے تو اس حکم پر ہم دیگر چیزوں کو قیاس نہیں کر سکتے۔

فقہا نے اسی بنا پر یہ کہا ہے کہ جو حکم کسی خاص نص کے ذریعہ قیاس کے خلاف ثابت ہوتا ہے اسی حکم کو ہم اپنے موضوع نص پر محمول کریں گے۔ اسی کو اپنے مقام پر ہم مقید کریں گے۔ دوسری چیز کو ہم اس پر قیاس نہیں کر سکتے۔

نبی اکرم ﷺ نے یہ فرمایا ہے کہ

Marfat.com

''الا من ضحک منکم قهقهةً فلیعد الوضؤ والصلوٰة جمیعاً''

تم میں سے جو شخص خندۂ قہقہہ نماز میں کرے تو وہ نماز اور وضو دونوں کو لوٹائے۔

نبی اکرم ﷺ کا یہ حکم ایسا ہے کہ قیاس کے موافق نہیں ہے۔ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ جب قہقہہ کے ذریعہ سے ایک انسان کے بدن سے نجاست خارج نہیں ہوئی تو اس کا وضو کیسے ٹوٹا؟ اس پر وضو کا اعادہ کیسے؟ لیکن ہم (حنفیہ) کہتے ہیں کہ یہ نبی اکرم ﷺ کا ایک حکم ہے اور آپ ﷺ کے حکم کی تعمیل بہر حال ضروری ہے۔ لیکن ہم یہ دیکھیں گے کہ نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد کس موقع اور کس محل میں ہے؟

وہ موقع اور محل یہ ہے کہ ایک بار نبی اکرم ﷺ نماز کے لئے کھڑے ہوئے تھے اور صحابہ کرامؓ ان کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے کہ ایک نابینا صحابی آئے اور وہ راستہ میں گڑھے میں گر گئے تو اس پر لوگ ہنسنے لگے۔ نبی اکرم ﷺ نے ان لوگوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ

''الا من ضحک منکم قهقهةً فلیعد الوضؤ والصلوٰة جمیعاً''

اب ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ جو شخص نماز سے باہر ہو وہ خندہ قہقہہ کرے تو اس کا وضو بھی ٹوٹ سکتا ہے اور جس نے نماز جنازہ میں خندہ قہقہہ کیا اس کا وضو بھی ٹوٹ گیا۔ یہ ہم نہیں کہہ سکتے۔ اس لئے کہ یہ حکم بذات خود قیاس کے خلاف ہے۔ اس حکم کو ہم اس موقع و محل میں قرار دیں گے کہ اس جیسا ایک اور موقع و محل ہو تو ہم یہ کہیں گے کہ نماز اور وضو ٹوٹ گیا دیگر مقامات پر اسے ہم متعدی نہیں کر سکتے۔

مالکیہ کا ایک اصول ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ پانی بجائے خود کم ہو یا زیادہ اگر پانی میں کوئی نجاست واقع ہو جائے تو جب تک اس نجاست کے ذریعہ پانی کا رنگ یا بو یا مزہ متغیر نہ ہو اس وقت تک پانی ناپاک نہیں ہوتا، پانی خواہ کم ہو یا زیادہ۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

''الماء طهور لا ینجسه شئی الا ما غیر لونه او طعمه

Marfat.com

او ریحه"

کہ پانی پاک کرنے والا ہے اور کوئی چیز پانی کو ناپاک نہیں کرسکتی مگر وہ چیز پانی کو ناپاک کرتی ہے جو پانی کے رنگ یا بو یا مزے کو بدل دے۔

مالکیہ نے اب اس حدیث سے یہ اصول تو قائم کرلیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اصول یہ ہے کہ ہر وہ نجاست جس کی وجہ سے پانی کے رنگ یا بو یا مزہ پر کچھ اثر نہیں پڑتا اس نجاست کے گر جانے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ لیکن دوسری طرف ایک حدیث موجود ہے کہ جس میں

نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ

"یغسل الاناء من ولوغ الکلب سبعاً"

کہ ایک برتن میں اگر کتا پانی پیئے تو اس برتن کو سات مرتبہ دھویا جائے گا اور پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ

"واغسله ثامنةً بالتراب"

اور آٹھویں مرتبہ اسے مٹی کے ذریعہ دھو ڈالو۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اسی حدیث پر ہمارا عمل ہے۔ یہ حدیث اگرچہ قیاس کے مخالف ہے اور اس عام اصول کے مخالف ہے جو اس حدیث سے نکلتا ہے۔ مالکیہ کے قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ کتا اگر پانی پی لے اور برتن میں باقی پانی رہ جائے تو اس کے رنگ میں بو میں اور مزہ میں کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا۔ تو مناسب یہ ہے کہ یہ پانی ناپاک نہ ہو۔ اگر پانی ناپاک نہیں ہے اور اس اصول کے مطابق وہ پاک ہے تو برتن کیسے ناپاک ہوگیا؟ حالانکہ کتے کی زبان کی ملاقات پانی کے ساتھ ہوئی ہے برتن کے ساتھ تو نہیں ہوئی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ ایک ایسا حکم ہے جس کی کوئی توجیہ ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔ ایک حکم تعبدی ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے ایک خاص ذمہ داری ہم پر ڈال دی ہے۔ تو مسلمان ہونے کی حیثیت سے ہمارا فرض ہے کہ اس برتن کو دھولیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ

ہم اس کتے پر سور کو قیاس نہیں کرسکتے کہ جس طرح کتے کے پانی پی لینے کی وجہ سے

Marfat.com

برتن کو سات مرتبہ دھو لینا ضروری ہے۔ اسی طرح خنزیر بھی اگر کسی برتن میں پانی پی لے تو وہ بھی سات مرتبہ دھو لینا چاہیئے۔ اس قسم کا قیاس ہم نہیں کر سکتے۔ اس لئے کہ نص کا جو حکم ہے وہ غیر معقول المعنی ہے یعنی تعبدی ہے اور اس کی کوئی علت ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔

۸۔ قیاس کی صحت کے لئے ایک آخری شرط یہ ہے کہ اگر ہم کسی نص کے حکم کو یا کسی اجماعی حکم کو معلل قرار دیں یعنی حکم کی علت تلاش کریں اور اسی علت کی بنا پر ہم کسی ایک اور جزئیہ کو منصوص پر یا اجماعی مسئلہ پر قیاس کریں تو شرط یہ ہے کہ اس تعلیل کے ذریعہ اور اس قیاس کے ذریعہ نص کا وجود نا گزیر ہے کہ پہلے حکم نص کے مقام اور اجماع کے مقام میں موجود تھا متعدی نہیں تھا۔ تو قیاس اور تعلیل کے ذریعہ سے ہم نے اس حکم کو ایک جزئیہ کی طرف سے دوسرے جزئیہ کی طرف متعدی کر دیا۔ لیکن اس کے علاوہ ضروری ہے کہ کوئی دوسرا تغیر اس منصوص حکم میں یا اس اجماعی حکم میں تعلیل اور قیاس کے ذریعہ سے باہر نہ ہو۔ ایسی صورت میں یہ قیاس صحیح ہو سکتا ہے۔
اس آخری شرط پر دو سوالات آ گئے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے تو یہ ارشاد فرمایا ہے کہ

"لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ"

اس کا مفہوم تو یہ ہے کہ کسی طعام کو طعام کے بدلہ میں نہ بیچو مگر یہ کہ ایک طعام مساوی کو تم طعام مساوی کے بدلہ میں بیچو۔

یعنی گندم اور جو وغیرہ وہ تم مساوی کو مساوی کے بدلہ میں بیچ سکتے ہو۔

مثال کے طور پر ایک سیر ایک سیر کے بدلہ میں بیچ سکتے ہو، ایک من ایک من کے بدلہ میں بیچ سکتے ہو۔ لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ طعام کو تم طعام کے بدلہ میں بیچو اور اس میں مساوات کی شرط کی رعایت نہ کی گئی ہو۔

اس حدیث کا تقاضا تو یہ ہے کہ ایک مٹھی طعام کا بیچنا دو مٹھی طعام کے بدلہ میں نا جائز ہے۔ اس لئے کہ مساوات کے بغیر نبی اکرم ﷺ نے ہر قسم کا طعام بیچنے کی ممانعت فرمائی ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر طعام قلیل ہو یا کثیر ہو اور حالت کوئی بھی ہو یعنی ہم تخمیناً ایک طعام کو دوسرے طعام کے بدلہ میں بیچتے ہوں تو یہ خرید و فروخت کی ساری صورتیں نا جائز ہیں۔

Marfat.com

فقہائے حنفیہ نے اس حدیث کے لئے ایک علت کی تلاش کی ہے اور وہ یہ کہتے ہیں کہ طعام کا بیچنا طعام کے بدلہ میں جو نا جائز ہے تو اس کی حرمت اور نا جائز ہونے کی علت قدر اور جنس ہے۔ کہ طعام کو اپنی جنس کے بدلہ میں بیچنا یعنی گندم کو گندم کے بدلہ میں بیچنا، جو کو جو کے بدلہ میں بیچنا، سونے یا چاندی کو سونے یا چاندی کے بدلہ میں بیچنا، کھجور اور نمک کو کھجور اور نمک کے بدلہ میں بیچنا، یہاں جنس کا تبادلہ جنس سے ہو رہا ہے۔ اور دوسری علت یہ ہے کہ یہاں پر کیل یا وزن موجود ہے۔ یعنی یہ چار چیزیں یہ تو کیلی ہیں یعنی پیمانے کے ذریعہ سے ان کی خرید و فروخت کا انتظام ہوتا ہے۔ اور سونا اور چاندی یہ وزنی ہیں۔ تو اس تعلیل اور قیاس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ طعام کی ایک مٹھی کا بیچنا دو مٹھی کے بدلے میں جائز ہے۔ اس لئے کہ ایک مٹھی یا دو مٹھی کی جو گندم ہے وہ کسی پیمانہ یا کسی وزن کے ماتحت نہیں آتی۔ تو تم (حنفیہ) نے تو یہ شرط لگائی تھی کہ قیاس اور تعلیل کے ذریعہ سے نص کا حکم متغیر نہیں ہونا چاہیئے لیکن یہاں اس تعلیل کے ذریعہ سے نص کے حکم کو بدل دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ نص کا حکم تو یہ تھا کہ مساوات کے بغیر ایک طعام کو طعام کے بدلہ میں سرے سے نہ بیچا جائے۔ چاہے وہ ایک مٹھی ہو یا ایک مٹھی سے زیادہ ہو۔ لیکن اس تعلیل سے معلوم ہوا کہ ایک مٹھی طعام کو ہم دو مٹھی کے بدلہ میں بیچ سکتے ہیں۔ تو اس قیاس اور تعلیل کے ذریعہ سے تم (حنفیہ) نے نص کا حکم بدل دیا۔ حالانکہ اے حنفیہ تم خود یہ شرط لگا چکے ہو۔

حنفیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہاں پر ہم نے نص کے حکم کو اگر بدل دیا ہے تو وہ تعلیل اور قیاس کے ذریعہ سے نہیں بدلا بلکہ خود اس نص کا یہ تقاضا ہے کہ ایک مٹھی طعام کا بیچنا دو مٹھیوں کے بدلہ جائز ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ

"لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سوا بسواء"

کی جو عبارت اپنے ظاہر کے اعتبار سے صریح نہیں ہے۔ اس لئے کہ سواء کا مفہوم تو مساوات ہے۔ اور مساوات ایک حالت ہے اور طعام اعیان کے قبیل میں سے ہے۔ احوال کا استثناء اعیان اور ذوات سے نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ مستثنیٰ میں یہ ضروری ہے کہ وہ مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے ہو۔ اب مساوات کی جو حالت ہے وہ طعام کی جنس میں سے نہیں ہے۔

اسی بنا پر امام شافعیؒ نے بھی تاویل سے کام لیا ہے اور حنفیہ نے بھی تاویل سے کام لیا

Marfat.com

ہے۔

شافعیہ استثناء کی جانب میں تاویل کرتے ہیں اور حنفیہ کلام کے پہلے حصہ میں تاویل کرتے ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سواء سے مراد ہے طعام مساوی اور بسواءٍ سے مراد ہے بطعامٍ مساوٍ۔ تو حدیث کی تاویل یہ ہوگئی کہ

" لا تبیعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویاً بطعام مساوٍ"

کہ تم کوئی طعام نہ بیچو مگر جو طعام مساوی ہو طعام مساوی کے بدلہ۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ طعام مساوی کا بیچنا طعام مساوی کے بدلہ میں یہ حالت استثناء کے اندر داخل ہے۔ یہ تو حرمت سے مستثنیٰ ہے لیکن اس کے علاوہ طعام کے بیچنے کی ہر صورت وہ ممانعت اور نہی کے تحت داخل ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم طعام کثیر کو بھی طعام کثیر کے بدلہ میں نہیں بیچ سکتے اگر ان کے درمیان مساوات نہ ہو اور طعام قلیل کو بھی طعام قلیل کے بدلہ میں نہیں بیچ سکتے اگر ان کے درمیان مساوات نہ ہو۔ کیونکہ اگر یک مٹھی طعام کو ہم دو مٹھی طعام کے بدلہ میں بیچتے تو یہاں مساوات نہیں ہے تو یہ بھی ناجائز ہے۔

شافعیہ نے بھی تاویل سے کام لیا ہے لیکن انہوں نے استثناء کی جانب میں تاویل کی ہے اور وہ کہتے ہیں کہ سواءٍ سے مراد ہے مساویاً۔

حنفیہ کلام کے پہلے حصہ میں تاویل کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ سواءٍ کا جو اصل مفہوم ہے وہ تو حالت مساوات ہے۔ اب حالت مساوات کی استثناء طعام سے صحیح نہیں ہے اس لئے کہ طعام اعیان میں سے ہے اور مساوات احوال اور اوصاف میں سے ہے۔ احوال اور اوصاف کا استثناء اعیان میں سے صحیح نہیں ہے۔ تو معلوم یہ ہوتا ہے کہ یہاں اول کلام میں لفظ احوال مقدر ہے تو عبارت کی تاویل تقدیر یہ ہے کہ

" لا تبیعوا الطعام بالطعام فی جمیع الاحوال الاّ حالة المساواة"

Marfat.com

کہ تم طعام کو طعام کے بدلہ میں نہ بیچو کسی حالت میں مگر حالت مساوات میں بیچو۔

اب یہاں ہم اول کلام میں اس قسم کے احوال کو معتبر قرار دیں گے جو احوال حالت مساواۃ کی جنس سے ہیں تو وہ احوال جو حالت مساوات کی جنس سے ہیں یہ وہ احوال ہیں جو کثیر میں جاری ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ استثناء کا تقاضا یہ ہے کہ مستثنیٰ اور مستثنیٰ معہ کی جنس ایک ہی ہونی چاہیئے۔ تو ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم یہ کہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے طعام کے بیچنے سے ممانعت کی ہے ان حالات میں جو حالت مساوات سے قریب ہوں اور حالت مساوات کی جنس سے ہوں۔ اور حالت مساوات کے ساتھ جو قریب ہیں یہ وہ حالات ہیں جو طعام کثیر میں موجود ہیں۔ تو تقدیر عبارت یہ ہے کہ

"لا تبیعوا الطعام الکثیر بالطعام الکثیر الا حالة المساواة"

کہ تم طعام کثیر کو بہت زیادہ طعام کو طعام کثیر کے بدلہ حالت مفاضلہ میں جب کہ یقینی طور پر ایک طرف طعام زیادہ ہے اور حالت انکل میں نہ بیچو۔ لیکن حالت مساوات میں تم طعام کو طعام کے بدلہ میں بیچ سکتے ہو۔ اب ایک مٹھی طعام کا دو مٹھی طعام کے بدلہ میں بیچ دینا طعام قلیل ہے اور سرے سے نبی اکرم ﷺ کی ممانعت اس کو متناول نہیں ہے۔ اور حکم نص میں جو تغیر آیا ہے وہ استثناء کی دلالت کی بناء پر آیا ہے۔ یہ ہماری تعلیل اور قیاس کی بناء پر نہیں آیا ہے۔

دوسرا مسئلہ اس سلسلہ میں یہ ہے کہ زکوٰۃ کے سلسلہ میں قیمت بھی دی جاسکتی ہے یا نہیں؟

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

"فی خمس ذود من الابل شاة"

کہ اگر ایک شخص کے پاس پانچ اونٹ ہیں تو ایک سال کے گزرنے کے بعد اس میں ایک بکرا واجب ہے۔ اسی طرح حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ

"فی کل ثلاثین من البقرة تبیعة"

Marfat.com

تیس گائیوں میں ایک سالہ بچھڑی ہے۔
آپ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ۴۰ بکریوں میں ایک بکری ہے۔

اب سوال یہاں پر یہ پیدا ہوتا ہے کہ جو شخص مالک نصاب ہے اس پر یہ لازم ہے کہ خاص طور پر وہی بچھڑا دے اور وہی بکرا زکوٰۃ میں دے دے یا اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اس بچھڑے کے بدلہ اپنی جیب سے اس کی قیمت دے سکتا ہے یا نہیں دے سکتا؟

تو شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ قیمت نہیں دے سکتا بلکہ وہی بچھڑا دے گا یا وہی بکرا دے گا۔ اگر اس نے قیمت دے دی تو وہ صدقہ تو ہو جائے گا لیکن زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ اور عشر کے سلسلہ میں جس طرح غلہ دیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح بچھڑا بھی دیا جا سکتا ہے۔ اونٹوں میں بکرا دیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح قیمت بھی دی جا سکتی ہے۔ بچھڑے یا بکری کی قیمت اگر اس نے دے دی تو زکوٰۃ ادا ہوگئی۔ شافعیہ یہاں یہ اعتراض کرتے ہیں کہ تم نے تو یہ شرط لگائی ہے کہ قیاس اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب کہ قیاس کے ذریعہ سے نص کے حکم کو نہ بدل دیا جائے۔ لیکن تم لوگوں (حنفیہ) نے جو یہ قیاس کیا ہے اور کہتے ہو کہ جس طرح بچھڑے یا بکرے کی ادائیگی زکوٰۃ میں صحیح ہے اسی طریقہ سے قیمت کی ادائیگی بھی زکوٰۃ میں صحیح ہے۔ تو اس کے لئے علت کیا ہے؟ اس کی علت یہ ہے کہ جس طرح بکرا یا بچھڑا مال ہے اور اس کے ذریعے سے فقیر کی حاجت کو دفع کیا جا سکتا ہے اسی طرح قیمت بھی مال ہے۔ تو جس مال کے ذریعہ سے فقیر کی حاجت کو دفع کیا جا سکتا ہے اس کی ادائیگی، زکوٰۃ میں صحیح ہے۔ تم نے یہ قیاس تو کر لیا یہ تعلیل تو تم نے کر لی لیکن اس قیاس اور تعلیل کے ذریعہ سے اس قید کو تم نے باطل قرار دیا جس قید کو نبی اکرم ﷺ نے لگایا تھا اس لئے کہ حضور ﷺ نے یہ فرمایا ہے کہ پانچ اونٹوں میں ایک بکرا واجب ہے۔ تو بکرے کی قید کا مطلب تو یہ ہے یہی بکرا دینا پڑے گا۔ اگر اس کے بدلہ میں ہم قیمت بھی دے سکتے ہوں کوئی چیز بھی دے سکتے ہوں تو آخر حضور ﷺ نے بکرے کی قید پر تصریح کیوں فرمائی؟ آخر نبی اکرم ﷺ نے یہ کیوں فرمایا کہ تیس بھیڑوں یا گایوں میں تمہیں ایک ایک سالہ بچھڑا دینا چاہیئے۔ تو حضور ﷺ کی تصریح کے مطابق ایک بچھڑے یا بکرے کی جو نص ہے یہ نص ضائع ہوگئی۔ پھر اس قید کی کوئی بنیاد نہیں۔

Marfat.com

حنفیہ اس کے جواب میں یہ فرماتے ہیں کہ اس میں جو تغیر آیا ہے۔ یہ تغیر ہم نے قیاس اور تعلیل کے ذریعہ سے نہیں کیا بلکہ یہ تغیر ہم نے قرآن مجید کے کچھ اور دلائل کی بنا پر کیا ہے۔ اور وہ دلائل یہ ہیں کہ قرآن مجید میں ایک طرف تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

''وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا''(ھود۔۶)

کوئی چیز جو زندہ ہو اور زمین پر حرکت کرتی ہو اس کی تمام ضروریات کی تکمیل کا ذمہ اللہ نے لیا ہے کہ میں ان تمام حیوانات اور تمام زندہ اشیاء کی ضروریات کو پورا کروں گا۔

اب رزق کا اطلاق صرف کھانے پینے پر نہیں ہوتا بلکہ رزق کا اطلاق ایک حیوان اور زندہ شئے کی تمام ضروریات پر ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے تمام زندہ انسانوں اور تمام زندہ حیوانات کی ضروریات کی تکمیل اپنے ذمہ لے لی ہے کہ ان کی ہر ضرورت کو میں پورا کروں گا۔ اب زندہ انسانوں میں آخر فقراء اور مساکین بھی ہیں تو لازمی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فقراء اور مساکین کے ساتھ بھی یہ وعدہ کیا ہے کہ میں تمہاری جملہ ضروریات کی تکمیل کا انتظام اپنی طرف سے کروں گا۔

دوسری طرف یہ چیز بھی ہمیں معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس وعدہ کو اس طریقہ سے پورا نہیں کیا ہے کہ بغیر کسی سبب کے براہ راست فوق الفطری طریقہ سے یا غیر طبعی طریقوں سے انسانوں اور حیوانوں کی ضروریات کی تکمیل کا انتظام کیا ہو یعنی جب دوپہر کا وقت آئے تو غیب سے ان کے سامنے روٹی بھی حاضر ہو جائے گی پانی بھی حاضر ہو جائے اور تمام ضروریات پوری ہو جائیں گی اور شام کے وقت بھی یہی سلسلہ ہوگا۔

بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے زندہ حیوانوں اور انسانوں کے لئے کچھ اسباب مقرر کئے ہیں مثلاً تجارت اور صنعت وزراعت کے طریقے ہیں یعنی کئی اسباب اس سلسلہ میں اللہ تعالیٰ نے جاری کئے ہیں۔ انہی اسباب اور طرق کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ مختلف قسم کے انسانوں کو رزق دے رہا ہے اور ان کی ضروریات کی تکمیل کر رہا ہے۔ پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اغنیاء اور دولت مند لوگوں کے مال میں ایک حصہ مقرر کیا ہے کہ تمہیں اللہ کی راہ میں اونٹوں میں اس قدر اور بکریوں میں اس قدر دینا پڑے گا اور سونے اور چاندی میں

Marfat.com

تمہارے لئے یہ زکوٰۃ ہے۔اور پھر اس کے ساتھ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ

"خذھا من اغنیائھم وردھا الی فقرائھم"

زکوٰۃ کے اموال کو ان کے دولتمندوں سے لے لو اور اس کو فقراء میں تقسیم کرو۔

قرآن مجید میں بھی اللہ تعالیٰ نے صدقات وزکوٰۃ کے جو مصارف بیان کئے ہیں ان مصارف میں فقراء اور مساکین کا ذکر ہے کہ

"اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاکِیْنِ" (التوبہ۔۶۰)

ان تمام دلائل وآیات کو اگر ہم جمع کریں تو یہ حقیقت ہمارے سامنے واضح ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو اگر واجب کیا ہے تو زکوٰۃ کے وجوب کی علت ہے تو یہی ہے کہ اللہ نے فقراء کے ساتھ جو رزق دینے کا وعدہ کیا ہے وہ وعدہ پورا کرنا چاہتا ہے اور اموال زکوٰۃ کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ نے ایک رستہ نکالا ہے کہ اس رستہ سے فقراء ومساکین کی ضروریات کی تکمیل ہو جائے گی۔اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں جو اللہ کا منشا ہے وہ یہ ہے کہ فقراء ومساکین کی ضروریات کو پورا کرو۔ان کی ضروریات کی تکمیل ہونی چاہیئے۔ظاہر بات ہے کہ فقراء ومساکین کی ضروریات کی تکمیل وہ صرف بچھڑے یا بکرے کے ذریعے سے نہیں ہوتی۔بچھڑے یا بکرے سے تو زیادہ سے زیادہ یہ ہوسکتا ہے کہ وہ سالن تیار کریں گے اور اس کے ذریعہ سے ان کو گوشت مل جائے گا۔لیکن ان کے کپڑے، چائے و پانی کی ضرورت اور دیگر کئی ضروریات ہیں وہ تو پوری نہیں ہوسکتیں۔لیکن اگر ہم اس بچھڑے یا بکرے کے بدلہ قیمت دیں تو اس قیمت سے خرید کر وہ ہر ضرورت کو پورا کر سکتے ہیں۔

قرآن مجید کے ان نصوص کے ذریعہ سے ہمیں یہ چیز معلوم ہوگئی کہ شریعت کی طرف سے قیمت کی ادائیگی کی اجازت بھی ہے۔جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ پھر نبی اکرم ﷺ نے اس کی تصریح کیوں فرمائی کہ بکرا یا بچھڑا واجب ہے؟ تو نبی اکرم ﷺ کی اس تصریح کا مقصد صرف ایک مقدار کو بیان کرنا ہے۔اگر وہ یہ بیان کرتے کہ تم پانچ اونٹوں میں کچھ دے دو تو یہ معلوم نہ ہوتا کہ کتنا دے دو۔تو نبی اکرم ﷺ نے ایک مقدار معین کی ہے کہ تم بکرا یا بچھڑا دے دو یا اس کی قیمت دے دو۔

Marfat.com

قیاس کے ارکان

اس کے بعد ایک اور چیز جو قیاس کے سلسلہ میں ضروری ہے وہ رکن ہے۔ قیاس کی تعریف پر اگر ہم غور کریں اور قیاس کا جو مفہوم ہمارے سامنے ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چار چیزیں قیاس کے ارکان ہیں یعنی قیاس کی تعریف میں چار چیزیں داخل ہیں۔ ایک ہے اصل، دوسری فرع، تیسری علت اور چوتھا حکم ہے۔

مثال کے طور پر اگر ہم یہ کہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں شراب کو حرام قرار دیا ہے۔ اب جب ہم شراب کے جملہ اوصاف کا لحاظ کرتے ہیں اور ایک ایک وصف کا جائزہ لیتے ہیں کہ شراب کے ان اوصاف میں سے کون سا وصف ایسا ہے جو اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ حرمت کی علت بن جائے تو غور وفکر کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ شراب نشہ آور ہونے کی وجہ سے حرام ہے۔ اور شراب کی یہ صفت کہ وہ انسان کے عقل وحواس کو زائل کرتی ہے تو یہ صفت حرمت کے لئے علت ہے۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ یہ وصف صرف شراب ہی میں موجود نہیں ہے بلکہ چرس، بھنگ اور افیون وغیرہ کئی چیزیں ایسی ہیں کہ ان میں یہ صفت پائی جاتی ہے۔ اب ہم افیون، چرس اور بھنگ وغیرہ کو شراب پر قیاس کرتے ہیں۔

اب یہاں پر ہمارے سامنے چار چیزیں موجود ہیں ا۔ ایک تو شراب ہے اسے کہتے ہیں اصل اور مقیس علیہ۔

۲۔ اور دوسری چیز ہے افیون اور چرس اور بھنگ وغیرہ، یہ ہے مقیس۔

۳۔ اور ایک ہے ان چیزوں کا نشہ آور ہونا اور ان چیزوں کے اثرات کا انسان کے عقل وہوش کے زوال پر پڑنا، یہ ہے وہ وصف اور علت مشترکہ۔

۴۔ اور ایک ہے حکم، حکم حرمت۔

علّت

جس طرح شراب حرام ہے اسی طرح چرس، افیون اور بھنگ وغیرہ بھی حرام ہیں۔ تو قیاس کے مفہوم کو اگر ہم متعین کریں اور قیاس کی تعریف کا جائزہ لیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ قیاس کے مفہوم اور تعریف میں چار چیزیں ہیں۔ اصل، فرع، علت مشترکہ اور حکم۔ لیکن ان سب میں

Marfat.com

سے جو سب سے بڑا رکن ہے اور قیاس کے وجود کا پورا دارومدار اسی پر ہے کہ ایک حکم اگر نص یا اجماع کے مقام میں موجود ہے تو اس حکم کے لئے علت کیا ہے؟ اور پھر یہ کہ وہ علت اصل اور فرع دونوں میں موجود ہے بھی یا نہیں؟ اگر ایک حکم ایسا ہے کہ اس کے لئے سرے سے کوئی علت ہی نہیں ہے بلکہ ایک حکم تعبدی ہے یعنی غیر معقول المعنی ہے یا ایک حکم کے لئے علت تو ہے لیکن وہ علت بذات خود علت قاصرہ ہے اور متعدیہ نہیں ہے۔ تو پھر وہاں پر اب نہ مقیس ہے اور نہ مقیس علیہ ہے اور نہ ہی قیاس کا حکم ہے۔ کوئی چیز نہیں ہے۔

اصل میں سب سے زیادہ جو چیز اہم ہے قیاس کی تعریف میں اور جسے ہم رکن اعظم کہہ سکتے ہیں وہ علت ہے۔ تو علت حقیقت میں ایک ایسے وصف کا نام ہے جو اس بات کی علامت ہو کہ اس اصل میں فلاں حکم موجود ہے یعنی

"فما جعل علم علی الحکم المنصوص علیه"

یعنی وہ وصف جو علامت بنائی گئی ہے اس حکم پر جس پر نص وارد ہوا ہے یا اجماع وارد ہوا ہے۔ وہاں جو وصف علامت ہے وہ ہے حقیقت میں رکنِ اعظم قیاس کا اور اسے علت بھی کہتے ہیں۔

اصولیین نے یہ کہا کہ وہ وصف جو حقیقت میں حکم منصوص علیہ پر علامت ہے۔ انہوں نے یہ نہیں کہا کہ وہ وصف جو حقیقت میں اس حکم میں موثر ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں حاکم تو اللہ تعالیٰ ہے، کسی چیز کو حلال یا حرام قرار دینے والا تو اللہ تعالیٰ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ جس چیز کو چاہتا ہے حرام قرار دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے حلال قرار دیتا ہے تو مقیس علیہ میں یہ جو اوصاف ہیں وہ حقیقت میں حلت وحرمت کو پیدا نہیں کر سکتے۔ حلت اور حرمت کو پیدا کرنے والا تو اللہ تعالیٰ ہی ہے یہ صرف نشانی بن سکتی ہے۔ اس کے ذریعہ سے ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کس چیز کو حلال قرار دیا ہے اور کس چیز کو حرام قرار دیا ہے۔

اختلاف اس میں ہے کہ یہ وصف، مقیس علیہ اور مقیس دونوں جگہ حکم کی علامت ہے یا صرف مقیس میں تو حکم کی علامت ہے اور مقیس علیہ میں حکم کی علامت نہیں ہے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ مقیس میں تو اس وصف کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حکم کی

Marfat.com

علامت ہے لیکن مقیس علیہ جو اصل ہے اس میں وصف حکم کی علامت نہیں ہے۔ اس لئے کہ مقیس علیہ میں نص بھی موجود ہے اور وصف بھی موجود ہے۔ نص تو بہر حال قطعی ہے۔ لیکن اس کے مقابلہ میں وصف ظنی ہے۔ اس کا تعلق ہماری رائے واجتہاد سے ہے۔ ہو سکتا ہے کہ حقیقت میں اس حکم کے لئے جو علت ہو وہ یہ وصف نہ ہو کوئی اور وصف ہو۔ جب ایک قوی اور قطعی چیز موجود ہے تو ہمارے لئے اس کی کوئی گنجائش اور ضرورت نہیں ہے کہ ہم اس حکم کی نسبت بجائے اس نص کے، علت کی طرف کریں۔ لیکن مقیس اور فرع میں چونکہ نص موجود نہیں ہے صرف علت موجود ہے تو اس وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ وصف ایک علامت کی حیثیت رکھتا ہے اور یہ وصف علامت ہے اس حکم پر فرع میں اور مقیس میں۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ چاہے ہم اس پر مقیس علیہ کے اعتبار سے وصف اور علامت اور علت کا اطلاق نہ کریں لیکن فی الحقیقت یہ علامت ہے اس لئے کہ یہ وصف اگر مقیس علیہ اور مقیس دونوں میں علت نہیں ہے تو پھر تو سرے سے یہاں وصف مشترک موجود نہیں ہے۔ اگر مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان قدر مشترک موجود نہیں تو قیاس ہم کیسے کر سکتے ہیں؟

اس میں اختلاف ہے کہ کیا ہمارے لئے یہ جائز ہے کہ ہم کسی حکم منصوص کو یا کسی متفق علیہ حکم اجماعی کو ایک ایسے وصف سے معلل قرار دیں اور کسی ایسی علت کی تلاش کریں جو علت قاصرہ ہے یعنی وہ علت صرف منصوص یا اس اجماعی فیصلہ پر مقصور ہو اور اس حکم منصوص یا حکم اجماعی کے علاوہ کسی اور مقام پر اس کا وجود نہ ہو۔ تو کیا اس طرح ہمارے لئے جائز ہے کہ اس قسم کی تعلیل کر لیں؟

شافعیہ اس قسم کی تعلیل کو جائز قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ

''یجوز تعلیل الحکم المنصوص بالعلة القاصرة''

ایک حکم جو منصوص یا اجماعی ہے اس کی تعلیل علت قاصرہ سے ہو سکتی ہے۔ یعنی ہمارے لئے یہ ممکن ہے کہ ہم کسی ایسے وصف کو تلاش کریں یا کسی ایسی علت کی تلاش کریں کہ وہ وصف اور علت بجائے خود اس حکم منصوص پر مقصور ہو۔ اور اس حکم منصوص کے علاوہ کسی اور محل میں اس علت اور وصف کا وجود نہ ہو۔

Marfat.com

شافعیہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے تصریح کی ہے اس بات پر کہ چھ ایسی چیزیں ہیں کہ جن میں تفاضل حرام ہے۔ ان چھ چیزوں میں سے چار تو ایسی ہیں کہ وہ مطعومات کے قبیل سے ہیں۔ یعنی گندم، جو، نمک اور کھجور۔ اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ گندم کو گندم کے بدلہ، جو کو جو کے بدلہ، کھجور کو کھجور کے بدلہ اور نمک کو نمک کے بدلہ میں بیچو۔ اور ان چیزوں کو اگر تم ان کی اجناس کے ذریعہ سے بیچتے ہو یا ان کا تبادلہ کرتے ہو تو یہاں اگر ایک طرف میں اضافہ ہو تو یہ ربو ہے۔ لیکن ساتھ ساتھ نبی اکرم ﷺ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ تم سونے کو سونے کے بدلہ میں اور چاندی کو چاندی کے بدلہ میں بیچ دو۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں پر جو تفاضل حرام ہے یعنی اضافہ حرام ہے تو اس اضافہ کی حرمت کی جو علت ہے وہ ثمنیت ہے کہ سونے اور چاندی یہ چیزیں ثمن ہیں۔ اس وجہ سے سونے کا تبادلہ سونے سے اضافہ کے ساتھ ناجائز ہے اور چاندی کا تبادلہ چاندی سے اضافہ کے ساتھ ناجائز ہے۔ اب یہ ثمنیت ایک ایسی علت ہے جو سونے اور چاندی میں تو پائی جاتی ہے اور سونے اور چاندی کے علاوہ کہیں بھی نہیں پائی جاتی۔ اس لئے کہ قدرتی اور پیدائشی طور پر اللہ تعالیٰ نے سونے اور چاندی کو ذریعہ تبادلہ قرار دیا ہے۔ اس کے علاوہ باقی چیزیں اگر ذریعہ تبادلہ ہوتی ہیں تو وہ لوگوں کی صلاح اور اتفاق رائے کی بنا پر ہوتی ہیں۔ یا حکومت کے کسی حکم کی بنا پر کوئی چیز ذریعہ تبادلہ بن جاتی ہے۔

مثال کے طور پر یہ پیسے ہیں یا کاغذ کے نوٹ ہیں۔ یا اس طریقہ سے ہو سکتا ہے کہ لوگوں کا اتفاق کسی اور چیز پر بھی ہو جائے۔ تو سونے اور چاندی کے سوا باقی جتنی بھی چیزیں ہیں وہ اگر ذرائع تبادلہ بنتی ہیں تو وہ لوگوں کی صلاح یا اتفاق کی بنا پر یا حکومت کے کسی آرڈر کی بنا پر بنتی ہیں۔ لیکن فطری اور پیدائشی طور پر جو ثمن ہے جو ذریعہ تبادلہ ہے وہ سونا اور چاندی ہے۔ تو اب ثمنیت ایک ایسی علت ہے جو سونے اور چاندی پر مقصور ہے۔ اور سونے و چاندی کے علاوہ کوئی بھی ایسی چیز نہیں ہے جس میں ثمنیت کی صفت موجود ہے۔ تو امام شافعیؒ نے تفاضل کی حرمت کے لئے ایک ایسی صفت کو علت قرار دیا جو وصف اسی منصوص میں موجود ہے۔ منصوص کے علاوہ کہیں بھی اس کا وجود نہیں ہے۔

Marfat.com

حنفیہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ

''لا یجوز تعلیل الحکم المنصوص بالعلۃ القاصرۃ''

ایک ایسا حکم جو منصوص ہے یا حکم اجماعی ہے اس کی تعلیل ہم ایک علت قاصرہ کے ذریعے نہیں کر سکتے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ آخر اس تعلیل کا مقصد کیا ہے؟ ہم ایک حکم منصوص کے لئے ایک علت کی تلاش کیوں کرتے ہیں؟ اگر منشا یہ ہے کہ ہم ایک حکم منصوص کے لئے علت کی تلاش کرتے ہیں تا کہ اس علت کے ذریعہ سے ہم اس حکم منصوص کو ثابت کریں تو سوال یہ ہے کہ حکم منصوص تو نص کے ذریعہ سے خود بخود ثابت ہے تو پھر کسی علت یا کسی وصف کے تلاش کی کیا ضرورت ہے؟ اور اگر آپ (شافعیہ) کہتے ہیں کہ اس تعلیل کا مقصد یہ ہے کہ ہم یہ معلوم کریں کہ اس حکم کا وجود منصوص کے علاوہ کسی اور مقام پر ہے یا نہیں؟ تو یہ بات تو ہم اس وقت معلوم کر سکتے ہیں کہ علت، علت قاصرہ نہ ہو بلکہ علت متعدیہ ہو۔ اگر ایک علت، علتِ قاصرہ ہے تو ایسی صورت میں ہم یہ منشا نہیں حاصل کر سکتے۔

حنفیہ اس بنا پر کہتے ہیں کہ ایک حکم منصوص کے لئے ہم ایسی علت کو نہیں تلاش کر سکتے جو علت قاصرہ ہو بلکہ یہ ضروری ہے کہ وہ علت متعدیہ ہو۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ

''تعدیۃ الحکم لازم للتعلیل''

کہ تعدیہ ایک ایسا کام ہے جو تعلیل کے ساتھ لازم ہے۔ یعنی تعلیل اور تعدیت ان کے درمیان دونوں جانب سے تلازمہ ہے۔ جہاں ایک حکم کو ہم منصوص سے غیر منصوص کی طرف متعدی کریں وہاں ضروری ہے کہ وہ حکم معلل ہو ایک علت کے ساتھ۔ اگر حکم تعدی ہو اور اس حکم کی کوئی علت ہماری سمجھ میں نہ آتی ہو تو وہاں تعدیہ بھی نہیں ہے۔ لیکن اگر کہیں تعدیہ بھی نہیں ہے تو وہاں تعلیل بھی نہیں ہے۔ تعلیل و تعدیہ لازم و ملزوم ہیں۔

اب اس وصف کے متعلق جو علت ہے تو اس میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ وصف ظاہر ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خفی ہو۔ ظاہر کا مطلب یہ ہے کہ جب ہم منصوص کا مطالعہ کریں تو مطالعہ کے ساتھ ہی فوری طور پر ہماری سمجھ میں یہ بات آجائے کہ اس حکم منصوص کے لئے جو علت ہے وہ

Marfat.com

فلاں ہے۔تو اسے وصف ظاہر کہتے ہیں۔

مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ

"وَ یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْمَحِیْضِ۔ قُلْ هُوَ اَذًی فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِی الْمَحِیْضِ"(البقرہ۔۲۲۲)

یہ لوگ آپ سے حیض کی حالت یا حیض کے زمانہ کے متعلق پوچھتے ہیں۔ کہہ دیجئے کہ یہ حیض ایک گندگی اور نجاست ہے لہٰذا تم اس حالت میں عورتوں سے اپنے آپ کو بچاؤ۔

اب اس مقام پر جو حکم منصوص ہے وہ یہ ہے کہ تم عورتوں سے اپنے آپ کو حالت حیض میں بچاؤ یعنی حالت حیض میں عورتوں سے مجامعت ناجائز ہے۔اب اس حکم منصوص کا مطالعہ اگر ہم کریں تو پہلی نظر میں یہ بات ہمارے سامنے آجاتی ہے کہ اس ممانعت کی علت یہی ہے کہ حیض ایک قسم کی نجاست وگندگی ہے۔اب یہ وصف بالکل وصف ظاہر ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ

"الهرة ليست بنجسة انما هي من الطوافين عليكم والطوافات"

کہ یہ بلی ناپاک نہیں ہے یا بلی کا لعاب اور اس کا جھوٹا ناپاک نہیں ہے،اس لئے کہ یہ بلی طواف کرنے والوں میں سے ہے یعنی تمہارے پاس بہت زیادہ آتی جاتی ہے۔تو اب یہاں جو حکم شرعی ہے وہ بلی کا ناپاک نہ ہونا ہے۔یہ حکم منصوص ہے لیکن اس حکم منصوص کا اگر ہم مطالعہ کریں تو پہلی نگاہ میں ہماری نظر اس علت پر پڑتی ہے اور وہ علت یہ ہے کہ اس بلی کا آنا جانا تمہارے پاس بہت ہے۔

فقہائے حنفیہ نے بلی پر قیاس کیا ہے ان تمام چیزوں کو جو گھروں میں رہتی ہیں۔بچھو، سانپ، چوہے وغیرہ،ان کا جھوٹا بھی ناپاک نہیں ہے۔اس لئے کہ ان کا بھی گھروں میں آنا جانا بہت ہے۔جس طرح بلی کا آنا جانا گھروں میں بہت ہے اور جس طرح بلی کا جھوٹا ناپاک نہیں ہے۔اسی طرح ان چیزوں کا جھوٹا بھی ناپاک نہیں ہے۔

مثال کے طور پر ترمذی شریف میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے

Marfat.com

ہیں کہ

''لیس الوضوء علیٰ من نام قائماً او قاعداً او راکعاً او ساجداً''

کہ وضو اس شخص پر لازم نہیں ہے کہ وہ سو جائے اس حالت میں کہ کھڑا یا بیٹھا ہو یا رکوع یا سجدہ کی حالت میں ہو۔ اگر اس پر نیند کا غلبہ ہو جائے اور وہ سو جائے تو اس پر وضو لازم نہیں۔ اس کا وضو نہیں ٹوٹتا۔

''انما الوضوء علیٰ من اضطجع''

وضو لازم ہے اس شخص پر جو ٹیک لگا کر سو جائے اور اس کے ساتھ ساتھ حضور ﷺ فرماتے ہیں کہ

''فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله''

کیونکہ ایک شخص جب تکیہ لگا کر سو جائے تو اس کے بند ڈھیلے ہو جاتے ہیں اس کا جوڑ جوڑ ڈھیلا ہو جاتا ہے۔

''انما الوضوء علیٰ من نام مضطجعاً''

یہاں پر جو حکم منصوص ہے وہ تو یہ ہے کہ جو شخص تکیہ لگا کر سو جائے اس پر وضو لازم ہے۔ لیکن ایک حکم منصوص کا جب ہم مطالعہ کرتے ہیں تو سرسری نگاہ بھی اس علت پر پڑ جاتی ہے کہ اس کی وجہ استرخائے مفاصل ہے۔ فقہائے حنفیہ اسی لئے کہتے ہیں کہ چاہے ایک شخص اپنے ہاتھ پر ٹیک لگا کر سو جائے یا چاہے کسی دیوار کے سہارے ٹیک لگا کر سو جائے یا وہ بالکل پوری طرح لیٹ جائے اس کی کمر زمین کے ساتھ متصل ہو جائے تو ان ساری صورتوں میں اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے اس لئے کہ استرخائے مفاصل کی علت موجود ہے۔ یہ وہ تمام صورتیں ہیں جن میں جو علت مشترکہ ہے یا مشترکہ وصف ہے، وہ ظاہر ہے اور معمولی غور و فکر سے وہ وصف معلوم ہوتا ہے۔ کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ وصف ظاہر نہیں ہوتا بلکہ خفی ہوتا ہے۔ اس وصف کو معلوم کرنے کے لئے کچھ غیر معمولی غور و فکر اور باریک بینی کی ضرورت ہوتی ہے۔

مثال کے طور پر وہی چھ اشیاء والی حدیث کہ نبی اکرم ﷺ نے چھ اشیاء کا تذکرہ کیا ہے یہ چار کھانے کی چیزیں ہیں اور دو اثمان ہیں یعنی کھجور، جو، گندم، نمک اور سونا اور چاندی۔ ان کو

Marfat.com

اپنے اجناس کے بدلہ میں اگر تم بیچتے ہو اور ایک طرف اضافہ ہے تو یہ اضافہ حرام ہے۔اب سوال یہ ہے کہ اس اضافہ یعنی اس ربوٰ کے حرمت کی علت کیا ہے؟

اگر ہم حدیث پر غور کرتے ہیں تو سرسری نظر سے ہماری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ یہاں اضافہ کی حرمت کے لئے علت کیا چیز قرار دیں۔اسی بنا پر خود فقہائے مجتہدین کی رائے اس میں مختلف ہے کہ اضافہ اور ربوٰ کی حرمت کی جو علت ہے وہ کیا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس کی جو علت ہے وہ قدر اور جنس ہے یعنی اس لئے یہاں اضافہ حرام ہے کہ ان اشیاء کا تبادلہ اپنی اجناس سے ہوتا ہے اور پھر ان چھ چیزوں میں سے چار ایسی ہیں کہ وہ کیلی ہیں۔یعنی پیمانہ کے ذریعہ سے ان چیزوں کی خرید وفروخت ہوتی ہے اور دو چیزیں وزنی ہیں۔وزن کے ذریعہ سے ان کی خرید وفروخت ہوتی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ چار چیزیں تو ہیں مطعومات میں سے یعنی کھائی جاتی ہیں اور دو چیزیں ثمن یعنی ذریعہ تبادلہ ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اس کی جو علت ہے وہ ازدخار ہے یعنی ان کو ضرورت کے لئے ذخیرہ کیا جاتا ہے اور ایک انسان کی ضروریات زندگی سے ان کا تعلق ہے۔

مجتہدین نے اس سلسلہ میں مختلف اوصاف کی نشاندہی کی ہے۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر وصف ظاہر نہیں ہے بلکہ مخفی ہے۔اور پھر یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ علت جو ثبوت حکم کے لئے علت ہو وہ کبھی وصف بھی ہوسکتا ہے اور کبھی ذات بھی ہوسکتی ہے یہ وصف کی مثالیں تھیں۔

ذات کی مثال یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے مستحاضہ کو مخاطب کرکے فرمایا تھا کہ

"**توضئی لکل صلوٰۃ** " کہ ہر نماز کے لئے تم وضو کرو۔" **فانه دم عرقٍ انفجر** "اس لئے کہ استحاضہ کا خون ایک رگ کا خون ہے جو پھٹ گئی ہے اور اس کا خون بہہ گیا ہے۔

یہاں یہ خون جو رگ کا خون ہے اور بہہ گیا ہے۔تو اس بہنے والے خون کو نبی اکرم ﷺ نے علت قرار دیا ہے کہ اس کی بنا پر تم وضو کرو کہ یہ رگ کا خون ہے اور رگ پھٹ گئی ہے۔

Marfat.com

فقہائے حنفیہ اسی پر قیاس کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ استحاضہ کا خون جس طرح ناقض وضو ہے اسی طرح ایک انسان کے جسم کے دوسرے حصہ سے بھی اگر خون بہہ جائے تو وہ بھی ناقض وضو ہے۔

نبی اکرم ﷺ نے یہ فرمایا ہے کہ

''فانه دم عرق انفجر'' یعنی بہنے والا خون۔ اب بہنے والا خون کسی مقام سے بھی ہو سکتا ہے۔

اب یہاں معلوم ہوتا ہے کہ'' فانه دم عرق انفجر'' ایک ذات ہے اور اعیان میں سے ہے'' خون''۔ اسے علت قرار دیا گیا ہے اور پھر یہ بات بھی ہے کہ یہ علت ایک بھی ہو سکتی ہے اور یہ علت علل متعددہ بھی ہو سکتی ہیں۔

مثال کے طور پر فقہائے حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ کافی ہے کہ یا قدر موجود ہو یا جنس موجود ہے۔ لیکن تفاضل یا اضافہ کی حرمت کے لئے یہ ضروری ہے کہ دونوں چیزیں موجود ہوں۔ تو وصف ایک بھی ہو سکتا ہے اور اوصاف متعدد بھی ہو سکتے ہیں۔

وصف اور حکم

اب یہاں پر ایک بحث یہ بھی پیدا ہوتی ہے کہ ایک وصف کے متعلق ہم کیسے معلوم کریں گے کہ یہ وصف اس حکم کی علت ہے اور اس کے علاوہ باقی جو اوصاف ہیں وہ اس حکم کی علت نہیں ہیں۔

مثال کے طور پر اگر ہم چرس، افیون اور بھنگ وغیرہ کو شراب پر قیاس کریں تو اس کے لئے ضروری ہے کہ ہم شراب میں کوئی ایسا وصف تلاش کریں جس کے متعلق ہمارا دعویٰ یہ ہو کہ اس وصف کی وجہ سے شراب حرام ہے۔ اور اس وصف کا وجود چرس اور افیون بھنگ وغیرہ میں پایا جاتا ہے۔ اب ہم کیسے معلوم کریں اور ہمارے پاس کیا معیار اور کیا پیمانہ ہے جس کو پیش نظر رکھ کر ہمیں معلوم ہو کہ شراب میں نشہ آور ہونے کی جو صفت ہے یہ تو علت ہے اور شراب کے جو باقی اوصاف ہیں وہ علل نہیں ہیں۔ آخر یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ شراب میں جو نشہ کی صفت ہے وہ حقیقت میں علت نہ ہو اور شراب کے لئے جو اور اوصاف ہیں ان میں سے کوئی وصف علت حرمت ہو۔ یہ ہم کیسے

Marfat.com

معلوم کریں؟

شافعیہ اس سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ ہمارے پاس جو معیار و پیمانہ ہے وہ یہی ہے کہ ہم یہ دیکھیں گے کہ ایک حکم کا اگر وصف کے ساتھ ایسا تعلق ہے کہ جب وصف موجود ہوتا ہے تو حکم بھی موجود ہوتا ہے اور جب وصف معدوم ہوتا ہے تو حکم بھی معدوم ہوتا ہے۔ پھر اس سے ہم یہ اندازہ لگائیں گے کہ یہی وصف حکم کی علت ہے اور کوئی دیگر وصف حکم کی علت نہیں ہے۔ اسے استطراد کہتے ہیں۔

"دوران الحکم مع الوصف وجوداً وعدماً"

کسی حکم کا کسی وصف کے ساتھ پھرنا، کسی وصف کے وجود کے وقت حکم کا موجود ہونا اور کسی وصف کے معدوم ہونے کے وقت حکم کا معدوم ہونا، یہ ہے حقیقت میں وہ معیار اور پیمانہ جس کی بنا پر ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ یہ وصف علت ہے اور فلاں وصف علت نہیں ہے۔ اور اس قسم کی علت کا نام شافعیہ کے ہاں ہے علت طردیہ۔ شافعیہ کے ہاں جو قیاس میں معتبر ہیں وہ علل طردیہ ہیں۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس قسم کی علت کے لئے دو چیزوں کی ضرورت ہے۔ ایک تو ضرورت ہے اس کی صلاحیت کی اور ایک ضرورت ہے اس کی عدالت کی۔ وہ کہتے ہیں کہ جس طرح عدالت میں مدعی کا دعویٰ تب ثابت ہوتا ہے جب وہ ایسے گواہوں کو شہادت میں پیش کرے جو گواہ شہادت دینے کی صلاحیت بھی رکھتے ہوں اور اس کے ساتھ ساتھ ان گواہوں کی عدالت بھی ظاہر ہو یعنی یہ بھی معلوم ہو کہ یہ گواہ قابل اعتماد ہیں۔ اگر مدعی نے ایسے گواہوں کو پیش کیا جو شہادت کی صلاحیت نہیں رکھتے اور ان میں وہ ضروری صفات نہیں ہیں جن کی بنا پر ان کو شہادت میں پیش کیا جا سکے تو ان کی شہادت کو قبول نہیں کیا جا سکتا اور مدعی کا دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا۔

مثال کے طور پر اگر مدعی نے عدالت میں مجنونوں، پاگلوں، لڑکوں، غلاموں کو پیش کیا یا مسلمانوں کے خلاف کافروں کو پیش کیا یا اندھوں کو پیش کیا اور ایسے لوگوں کو پیش کیا جن میں سے کسی شخص یا عورت پر زنا کاری کے الزام میں اسی کوڑے لگ چکے ہیں......تو ظاہر بات ہے کہ یہ لوگ بالکل سرے سے شہادت کی اہلیت سے عاری ہیں۔ لیکن اگر مدعی نے

Marfat.com

عدالت میں ایسے گواہوں کو پیش کیا کہ وہ مسلمان بھی ہیں، آزاد، عاقل اور بالغ بھی ہیں اور وہ قذف میں محدود نہیں ہیں یعنی ان پر حد جاری نہیں ہوئی۔ وہ دانا اور بینا بھی ہیں۔ لیکن اس کے باوجود سیرت و کردار کے لحاظ سے عادل نہیں ہیں بلکہ فاسق ہیں تو مدعا علیہ کی طرف سے یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بھئی یہ گواہ تو قابل قبول نہیں ہیں۔

فقہاء اسی بنا پر یہ کہتے ہیں کہ

"سرا و علانیۃ"

خفیہ طور پر بھی ان گواہوں سے متعلق عدالت کو یہ اطمینان ہو چکا ہو کہ یہ گواہ قابل اعتماد ہیں۔ اسلامی نظام حکومت میں یہ ضروری ہے کہ حکومت کے مختلف مقامات پر خفیہ پولیس کے کارکن اور سی آئی ڈی ہو جو ایک ایک شخص کے متعلق یہ اندازہ لگائیں کہ فلاں شخص سیرت و کردار کے لحاظ سے قابل اعتماد ہے یا نہیں؟ جب کسی عدالت میں اس قسم کے گواہ پیش کیے جاتے ہیں تو عدالت کی طرف سے خفیہ طور پر ان (سی آئی ڈی) سے یہ معلوم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ فلاں فلاں شخص کے متعلق تمہارا کیا خیال ہے؟ ان کی شہادت قبول کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ وہ قابل اعتماد ہیں یا نہیں؟ اور خفیہ پولیس کے آدمی ایسے ہوتے ہیں کہ سوائے عدالت یا حکومت کے کسی کو پتہ نہیں ہوتا کہ کون سے ہیں۔ اس طریقے سے خفیہ طور پر عدالت یہ اطمینان حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے کہ جو عدالتوں کی فہرست ہمارے سامنے آئی ہے وہ کیسی ہے؟ اس کے باوجود بھی یہ کوشش کی جاتی ہے کہ کھلم کھلا بھی ان کی تعدیل کی جائے یا جرح کی کوشش کی جاتی ہے۔

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ جس طرح کسی شاہد کی شہادت قبول کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ شہادت دینے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو اور اس کے ساتھ ساتھ اس کی عدالت بھی ظاہر ہو۔ اسی طرح ایک وصف کو ہم اس وقت ایک حکم پر علامت قرار دیں گے یعنی ایک حکم کے ثبوت کے لئے اسے علت قرار دیں گے جب اس وصف میں صلاحیت بھی ہو اور اس وصف میں عدالت بھی ظاہر ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ عدالت سے کیا مراد ہے؟ اور صلاحیت سے کیا مراد ہے؟

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ عدالت سے مراد یہ ہے کہ اس وصف کا اثر ایک حکم میں نص کے

Marfat.com

مقام میں ظاہر ہو چکا ہو یا اجماع کے مقام میں اس وصف کا اثر حکم میں ظاہر ہو چکا ہو۔ اِس کی کئی صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ بعینہ اسی وصف کا اثر بعینہ اسی حکم میں ظاہر ہو۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس وصف کا اثر اس حکم میں تو ظاہر نہ ہوا ہو لیکن اس حکم کی جنس سے ایک حکم ہو اس میں ظاہر ہو چکا ہو۔

تیسری صورت یہ ہے کہ اس وصف کی جنس کا اثر کسی حکم میں ظاہر ہو چکا ہو۔

اور چوتھی صورت یہ ہے کہ جنس وصف کا اثر جنس حکم میں ظاہر ہو چکا ہو۔ تو یہ چار صورتیں ہیں۔

ا۔ اس وصف کا اثر بعینہ اس حکم میں ظاہر ہو چکا ہو۔ اس کی مثال تو یہی ہے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ چیزیں جو گھروں میں رہتی ہیں بچھو اور سانپ وغیرہ۔ ان کے جھوٹے اور پس خوردہ ناپاک نہیں ہیں۔ ان کو ہم بلی پر قیاس کرتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ جس طرح بلی کا آنا جانا گھروں میں زیادہ ہے اسی طرح چوہوں، سانپوں اور بچھوؤں کا بھی گھروں میں آنا جانا زیادہ ہے اور ان سے احتراز متعذر ہے۔ اب کثرت طواف کو ہم نے علت قرار دیا اور کثرت طواف کا اثر سقوط نجاست میں حدیث شریف میں ظاہر ہے۔ اس لئے کہ خود نبی اکرم ﷺ نے سقوط نجاست کے لئے کثرت طواف کو علت قرار دیا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا ہے کہ

" الھرۃ لیست بنجسۃ انما ھی من الطوافین علیکم او الطوافت"

تو اسی علت کا اثر، اسی کثرت طواف کا اثر سقوط نجاست میں حدیث میں ظاہر ہوا ہے۔ تو اس کی عدالت واضح ہوگئی۔

۲۔ اس کی مثال کہ کسی وصف کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ وہ لوگ جو بلوغ کی حد تک پہنچ جائیں تو گھروں میں داخل ہونے کے لئے اجازت طلب کریں اور اجازت لینے کے بعد آئیں اور نکلیں۔ لیکن اس سے کچھ لوگوں کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے یعنی گھر کے خادم یا چھوٹے بچے جو ابھی بلوغ کی حد تک نہ پہنچے ہوں اور لونڈیاں

Marfat.com

اور غلام۔ یہ گھر میں داخل ہوں تو ان تین اوقات میں اجازت طلب کریں یعنی دوپہر، عشاء کے بعد اور فجر کے وقت لیکن دیگر اوقات میں وہ اپنے گھروں میں آ جا سکتے ہیں۔ ان کے لئے ہر وقت اذن لینے کی ضرورت نہیں ہے۔ تو اللہ تعالیٰ نے خود علت بیان فرمائی ہے سورۂ نور میں کہ

''طَوّٰفُوْنَ عَلَیْکُمْ بَعْضُکُمْ عَلٰی بَعْضٍ'' (النور۔ ۵۸)

کہ وہ بہت زیادہ تمہارے پاس آنے جانے والے ہیں اور آپس میں اختلاط ہے۔ تم ان کے ہاں جاتے ہو وہ تمہارے ہاں آتے ہیں۔

کثرت طواف کا اثر اگرچہ قرآن میں ظاہر نہیں ہوا ہے، نجاست کے سقوط میں ظاہر ہوا کہ کسی حرج استئذان کی صورت میں، یعنی اگر ہر وقت ان پر اجازت طلب کرنا لازم ہو تو حرج لازم آئے گا۔ وہاں حرج کا سقوط ہے۔ یہاں حرج نجاست ہے۔ گویا حرج دونوں میں ایک جنس مشترک ہے۔ آیت میں حرج استئذان کو ساقط کر دیا گیا ہے تو نبی اکرم ﷺ نے اس پر حرج نجاست کو قیاس کیا ہے۔

اس مثال میں اس وصف کا اثر بعینہ اس کی جنس میں ظاہر ہوا ہے۔

اس میں اختلاف ہے کہ ایک ولی کو اگر ولایت اجبار ہے تو کس پر ہے اور کس پر نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک لڑکی بکر ہے یعنی غیر شادی شدہ ہے تو باپ یا دادا یا کسی اور رشتہ دار کو اس پر ولایت حاصل ہے وہ جبراً اسے کسی کے نکاح میں دے سکتا ہے چاہے اس کی مرضی ہو یا نہیں، چاہے وہ بالغ ہو یا نابالغ۔ لیکن شرط یہ ہے کہ اس کی پہلے کبھی شادی نہ ہوئی ہو۔ اگر ایک لڑکی ایسی ہے کہ اس کی شادی ہو چکی ہے پھر طلاق پر نوبت پہنچی یا اس کا شوہر مر گیا تو ولی کو اس پر ولایت نہیں ہے، وہ اسے جبراً کسی کی نکاح میں نہیں دے سکتا چاہے وہ چھوٹی ہو یا بڑی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ولایتِ اجبار کی جو علت ہے وہ غیر شادی شدہ ہونا یعنی بکارت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ شادی کے سلسلہ میں ناتجربہ کاری ہی علت ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ولایت اجبار کے لئے جو علت ہے وہ اس لڑکی کا بچپن ہے کہ نابالغ ہے۔ اب چاہے وہ شادی شدہ ہے بیوہ یا مطلقہ ہو گئی ہے یا غیر شادی شدہ ہے۔ اگر چھوٹی ہے یا نابالغ ہے تو ولی کو اس پر ولایت اجبار ہے۔ کسی کے نکاح میں اسے دے سکتا ہے۔ اور اگر وہ بالغ

Marfat.com

ہے چاہے شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ تو ولی کو اس پر ولایت اجبار نہیں ہے، وہ کسی کی نکاح میں اسے نہیں دے سکتا۔

یہاں ہمارے سامنے کئی صورتیں ہیں۔ مثال کے طور پر ایک لڑکی ثیبہ ہے اور بالغہ بھی ہے یعنی شادی شدہ بھی ہے بیوہ ہوگئی ہے یا مطلقہ ہوگئی ہے۔

امام شافعیؒ اور حنفیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ والی کو اس پر ولایت اجبار حاصل نہیں ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس لئے کہ وہ باکرہ نہیں ہے ثیبہ ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس وجہ سے کہ وہ بالغہ ہے نابالغ نہیں ہے۔

اور اگر ایک ایسی لڑکی ہے کہ وہ نابالغ اور غیر شادی شدہ ہے اور بچپن کے عدم بلوغ کے دور میں اس کی شادی ہوگئی ہے۔ عائلی قانون کے خلاف اس کی شادی ہوگئی ہے تو

حنفیہ کہتے ہیں کہ ولایت اجبار ہے اس لئے کہ وہ نابالغ ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ولایت اجبار ہے اس لئے کہ غیر شادی شدہ ہے۔ پہلی بار اس کی شادی ہوئی ہے۔

تو یہ دو صورتیں تو متفق علیہ ہیں۔

لیکن اگر ایک عورت بالغ تو ہے لیکن غیر شادی شدہ ہے، پہلی مرتبہ اس کی شادی ہو رہی ہے تو

شافعیہ کے نزدیک اس پر ولایت اجبار ہے اور حنفیہ کے نزدیک نہیں۔ اور اگر ایک عورت ایسی ہے کہ نابالغ ہے لیکن ہے ثیبہ، دوسری شادی ہو رہی ہے تو شافعیہ کے نزدیک ولایت اجبار نہیں ہے، حنفیہ کے ہاں ہے۔

اب یہاں جو اصل مسئلہ زیر بحث ہے وہ یہ ہے کہ ولایت اجبار کی علت کیا ہے اور ولایت اجبار کی علت اس (عورت) کا چھوٹا ہونا ہے یا ولایت اجبار کی علت اس کا غیر شادی شدہ ہونا ہے اور بکر ہونا ہے۔

ہم (حنفیہ) کہتے ہیں کہ بچپنا ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ ہمارا وصف ایک ایسا وصف ہے کہ اس کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو چکا ہے۔ مثال کے طور پر اس پر شافعیہ اور حنفیہ کا اتفاق ہے کہ

Marfat.com

ولی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ایک نابالغ لڑکی کے مال میں تصرف کرسکتا ہے، ایک نابالغ لڑکی اپنے مال میں خود تصرف نہیں کر سکتی۔ اس کے باپ کو یا دادا کو یا اور رشتہ دار کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ نابالغ لڑکی کے مال میں تصرف کرے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ جس طریقہ سے نابالغ ہونے کی بنا پر ولی کو یہ حق حاصل ہے کہ اس کے مال میں تصرف کرے اسی طرح نابالغ ہونے کی بنا پر ولی کو یہ حق حاصل ہے کہ اس کے نفس میں تصرف کرے اور وہ کسی کے نکاح میں بھی اسے دے سکتا ہے۔

تو ''تصرف فی المال'' اور ''تصرف فی النفس''

تو گویا کہ تصرف یہ ہے حقیقت میں جنس تو تصرف فی المال یہ تصرف فی النفس کی جنس میں سے ہے۔ اسی جنس میں اس وصف کا اثر یا اس کی تاثیر ظاہر ہوگئی ہے۔

۳۔ اس کی مثال کہ اس وصف کی جنس کا اثر بعینہ اس حکم میں ظاہر ہو چکا ہو یہ ہے کہ ہم بے ہوشی کو قیاس کرتے ہیں جنون پر اور حیض پر۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص بے ہوش ہو جائے اور اس کی بے ہوشی ایک دن رات سے زیادہ ہو جائے تو اس پر گزشتہ نمازوں کی قضا لازم نہیں ہے۔ اور ہم اغماء کی بے ہوشی کی اس صورت کو قیاس کرتے ہیں جنون اور حیض کی صورت پر۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح سے جنون اور حیض علل ہیں نماز کے ساقط کرنے کے لئے اسی طرح اغماء بھی علت ہے۔ اگرچہ اغماء عین جنون نہیں ہے لیکن جنون کی جنس سے ہے۔ وہ اس طرح کہ حائضہ پر اگر ہم لازم کریں کہ وہ گزشتہ نمازوں کی قضاء کرے تو اس کے لئے بہت حرج ہے۔ جس طرح حائضہ گزشتہ تمام نمازوں کی قضاء ادا کرنے سے معذورہ ہے اسی طرح مجنون بھی نمازوں کی ادائیگی سے معذور ہے۔ اب بے ہوشی اگر ایک دن رات سے زیادہ ہو جائے تو اس کے لئے بھی حرج ہے۔ تو گویا حرج ان میں مشترک ہے۔ اس لئے کہ عام طور پر جب کوئی مجنون ہوتا ہے تو اس کا جنون صرف ایک وقت یا دو اوقات کے لئے نہیں ہوتا بلکہ عام طور پر جنون کا سلسلہ ایک مہینہ یا کئی مہینے تک جاری رہتا ہے۔ اگر ہم یہ لازم قرار دیں کہ جب جنون کی کیفیت ختم ہو جائے تو وہ تمام نمازوں کو لوٹائے تو اس کے لئے حرج ہے۔ ایک مہینہ میں عورت کو بالعموم پانچ دن یا چھ دن سات دن حیض آتا ہے۔ ۳۰، ۴۰ نمازیں اس پر مہینہ میں لازم آتی ہیں۔ اگر ہم کہیں کہ وہ تمام نمازوں

Marfat.com

قضاء ادا کرے تو اس کے لئے حرج ہے۔ اسی طرح اگر ایک مرد ایک دن سے زیادہ بے ہوش ہو گیا ہے تو اس کے لئے بھی حرج ہے۔ اگر تین چار یا پانچ گھنٹے بے ہوش رہا ہے تو ایک دو نمازوں کی قضاء میں اس کے لئے کوئی حرج نہیں ہے۔

یہاں ہم کہتے ہیں کہ اغماء کی جنس سے جو چیزیں موجود ہیں یہ جنون ہے یا حیض ہے اور ان کا اثر ظاہر ہو چکا ہے۔

۴۔ آخری چیز یہ ہے کہ اس وصف کے جنس کا اثر ظاہر ہو چکا ہو اس حکم کی جنس میں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ہم حیض کو سفر پر قیاس کرتے ہیں جس طرح سفر میں ایک انسان پر چار رکعتوں کی ذمہ داری نہیں ہے بلکہ دو رکعتوں کی ذمہ داری ساقط ہے۔ اسی طرح حیض یا جنون یا بے ہوشی کی بنا پر اس سے پوری نماز کی ذمہ داری ساقط ہے۔

اب یہاں یہ حیض، جنون یا بے ہوشی یہ سفر کی جنس میں سے ہیں۔ جس طرح سفر میں مشقت ہے اسی طرح یہاں بھی ایک عذر موجود ہے۔ وہاں جو حکم ہے یعنی دو رکعتوں کا سقوط ہے۔ یہاں جو حکم ہے تو پوری نماز کا سقوط ہے۔ لیکن سقوط ایک جنس ہے اس میں دونوں شریک ہیں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ ایک وصف کے متعلق جب ہم یہ رائے قائم کرتے ہیں کہ یہ وصف موثر ہے تو اس کے لئے یہ کافی نہیں ہے کہ ہم محض کسی رائے سے یا کسی آزاد اجتہاد سے فیصلہ کریں کہ بس فلاں وصف علت ہے۔ اسی وصف کو ہم علت قرار دیں اور یہ کہیں کہ یہ اس حکم میں موثر ہے۔ بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ ہم یہ تلاش کریں کہ کسی نص یا اجماع میں اس وصف کا اثر یا اس وصف کی جنس میں سے کسی اور وصف کا اثر اس حکم میں یا اس حکم کی جنس میں کہیں ظاہر ہو چکا ہے یا نہیں؟

اگر باقاعدہ شرعی دلائل سے ہم یہ ثابت کریں کہ کسی نص کے یا اجماع کے مقام پر اس وصف کا یا اس وصف کے ہم جنس کا اس حکم میں یا اس حکم کے ہم جنس میں اثر ظاہر ہو چکا ہے وہاں ہم یہ فتویٰ لگا سکتے ہیں کہ ہاں فی الواقع اب یہ وصف ہے جو علت ہے۔ تو وہ (شافعیہ) جو کہتے ہیں کہ حنفیہ نے قیاس و اجتہاد کے سلسلہ میں بہت زیادہ آزادی سے کام لیا ہے اور نصوص کی تابعداری نہیں

Marfat.com

کرتے لیکن اس حد تک وہ نصوص کی تابعداری کرتے ہیں۔یعنی یہاں تک وہ آزاد قیاس واجتہاد سے دور رہنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس حد تک اس (قیاس واجتہاد) پر پابندی لگاتے ہیں۔

جہاں تک اس کا تعلق ہے کہ وہ وصف ایسا وصف ہونا چاہیئے کہ اس کی صلاحیت ہو شہادت دینے کے لئے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ وصف ایسا وصف ہونا چاہیئے جو ان علل کی جنس سے ہو جو علل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام شرعیہ کے لئے جو علل بطور خود بیان فرمائے ہیں۔

اب اگر مجتہد چاہتا ہے کہ فلاں وصف اس حکم کی علت ہے تو ضروری ہے کہ اس وصف کی کچھ مناسبت ان علل منقولہ سے ہو۔ اگر کوئی وصف ایسا ہے کہ ان علل منقولہ سے مناسبت نہیں رکھتا۔ تو اس وصف کے متعلق ہم یہ سمجھیں گے کہ اس کی مثال ایسی ہے جس طریقہ سے عدالت میں کسی مجنون، کسی بچے اور کسی پاگل کو لا کھڑا کر دیا جائے۔ جس طرح مجنون یا بچہ کی گواہی عدالت میں قبول نہیں ہوتی اسی طرح اس قسم کے اوصاف مجتہدین کے نزدیک قابل اعتماد نہیں ہیں۔ جو علل منقولہ کی جنس سے نہیں ہیں۔

ایسا وصف ہونا چاہیئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جو اوصاف اور علل منقول ہیں ان کی جنس سے اس کی مناسبت ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ نے یہاں تک قیاس واجتہاد کی تحدید کی ہے۔ نصوص کے ساتھ ان کو اقرب قرار دیا ہے۔ اس سلسلہ میں وہ یہ مثال دیتے ہیں کہ ایک لڑکی نابالغ ہے تو حنفیہ کہتے ہیں کہ ولی کو اس کے مال پر تصرف کی اجازت حاصل ہے۔ اور ولی کو اس کی جان پر بھی تصرف کی ولایت حاصل ہے کہ اس کو کسی کی نکاح میں دے سکتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس کے لئے جو علت ہے وہ ہے صغر یعنی لڑکی نابالغ ہے۔

اب صغر ایک ایسی علت ہے جو حضور علیہ السلام سے علل منقولہ ہیں ان سے مناسبت رکھتی ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جو اوصاف منقول ہیں ان سے یہ وصف مناسبت رکھتا ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک لڑکی نابالغ ہے تو اس کے نابالغ ہونے سے یہ کیسے معلوم ہو گیا ہے کہ ولی کو اس کے مال پر ولایت تصرف حاصل ہے۔ اور ولی کو اس کی جان پر ولایت تصرف حاصل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ لڑکی چونکہ نابالغ ہے۔ اس بناء پر وہ اپنے مال کے مصارف کو معلوم نہیں

Marfat.com

کر سکتی اور وہ عاجز ہے۔

"ان الصغیرۃ عاجزۃ عن النظر فی مصالح المال و نفسھا"

کہ جو چھوٹی لڑکی ہے وہ عاجز ہے وہ اپنے نفس کے مصالح کو بھی نہیں سمجھ سکتی اور اپنے مال کے مصالح کو بھی نہیں سمجھ سکتی۔ اسے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کسی شخص کے ساتھ اگر میں ازدواجی رشتہ کروں تو کس کے ساتھ میرا نباہ ہو جائے گا اور کس کے ساتھ نہیں ہوگا۔ اسے یہ معلوم نہیں ہے کہ میں اپنے مال میں کس طرح تصرف کروں کہ فائدہ ہو اور کس طرح تصرف کروں تو فائدہ نہیں ہوگا۔

اسی ضرورت کی بنا پر حنفیہ کہتے ہیں کہ ولی کو اس کے مال پر بھی ولایت حاصل ہے اور جان پر بھی ولایت ہے وہ کسی کی نکاح میں اسے دے سکتا ہے۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ نبی اکرم سے جو علل منقول ہیں ان سے یہ وصف کس طریقہ سے مناسبت رکھتا ہے۔ اور اس علت کی مناسبت حضور ﷺ کے ان علل منقولہ سے کیا ہے؟

نبی اکرم ﷺ نے یہ جو فرمایا ہے کہ

"الھرۃ لیست بنجسۃ انما ھی من الطوافین علیکم والطوافات"

کہ یہ بلی ناپاک نہیں ہے، یہ طوافین اور طوافات میں سے ہے۔ آخر نبی اکرم ﷺ نے کثرت طواف کو سقوط نجاست کے لئے علت کیوں قرار دیا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہاں بھی عجز موجود ہے کہ ایک انسان کے پاس جب بلی کا آنا جانا بہت ہو، مختلف چھوٹی چھوٹی جگہوں میں بھی وہ گھستی ہے، ایک ایک برتن میں وہ اپنا منہ ڈالتی ہے۔ اگر ہم یہ حکم کریں کہ ایک ایک چیز ناپاک ہے تو اس طریقہ سے ایک قسم کا حرج لازم آتا ہے۔ لوگ حقیقت میں اس سے عاجز آجائیں گے۔ یہاں (بلی کے سلسلہ) بھی ایک قسم کا حرج اور عجز موجود ہے اور یہی عجز اور حرج کی جو کیفیت ہے وہ اس چھوٹی لڑکی کے سلسلہ میں بھی ہے۔ اگر ولی کو بھی ہم اس پر ولایتِ تصرف نہ دیں اور ولی اس کی جان و مال میں تصرف نہ کرے۔ تو خود لڑکی تصرف کر نہیں سکتی، وہ اپنے مصالح کو معلوم نہیں کر سکتی، مال کے مصالح کو معلوم نہیں کر سکتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کے مالی مصارف بھی معطل ہو جائیں گے اور

Marfat.com

اس کے جانی مصالح بھی معطل ہو جائیں گے۔ جس طرح بلی کے مسئلہ میں دفع حرج کا سوال پیدا ہوتا ہے یہاں بھی دفع حرج کا سوال پیدا ہوتا ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے وہ نبی اکرم ﷺ سے جو علل منقول ہیں ان علل منقولہ کی جنس میں سے ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ہم یہ دعویٰ رکھتے ہیں کہ نہ صرف یہ وصف نبی اکرم ﷺ سے منقولہ علل کی جنس میں سے ہے بلکہ خود قرآن سے جو علت منقول ہے۔ اس کی جنس میں سے بھی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

"وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا" (النساء۔۵)

کہ ایسے یتیم جو بالغ ہو جائیں، جو لچے لفنگے ہوں ناعاقبت اندیش ہوں، فضول خرچ ہوں۔ اور وہ بس ایک دن میں اپنے پورے مال کو خرچ کرنے والے ہوں، ان کو تم ان کے اموال مت دو۔ ان کے اموال کو اپنے پاس روکو۔

"فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"

(النساء۔۶)

اگر تم نے ان سے کچھ رشد و ہدایت کے آثار معلوم کر لئے تمہیں معلوم ہو چکا کہ اب یہ فضول خرچ نہیں رہے، اب یہ اپنے مال مصالح میں غور و فکر کر سکتے ہیں تو ان کو ان کے مال حوالہ کر دو۔

سوال یہ ہے کہ وہ لڑکے جو بالغ ہو چکے ہیں لیکن ناعاقبت اندیش ہیں آخر ان پر ولی کو کیوں یہ تصرف حاصل ہے کہ ان کے مال کو روکے اور انہیں نہ دے؟ اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ ناعاقبت اندیشی کی بنا پر اپنے مال میں تصرف نہیں کر سکتے یعنی اپنے مال میں تصرف کرنے اور مصالح دیکھنے سے عاجز ہیں۔ اسی ضرورت کی بنا پر اولیاء کو ان پر ولایت تصرف دے دیا گیا۔ اسی طریقہ سے یہ لڑکی بھی اپنے مصالح میں غور و فکر نہیں کر سکتی۔ بلکہ وہاں (بالغ لڑکوں میں) تو عجز ایک قسم کا عجز اختیاری ہے۔ جان بوجھ کر انہوں نے اپنے آپ کو ناعاقبت اندیش بنایا ہے۔ ورنہ

Marfat.com

حقیقت میں تو وہ بالغ ہیں۔لیکن یہ لڑکی تو قدرتی طور پر ناعاقبت اندیش ہے۔اب وہاں عجز کمزور ہے جبکہ یہاں عجز قوی ہے۔اگر وہاں معمولی قسم کے عجز کی بنا پر ولی کو ولایت حاصل ہے تو یہاں ولی کو ولایت بطریق اولیٰ حاصل ہے۔

تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ وصف جو حنفیہ نے متعین کیا ہے یہ ایسا وصف ہے کہ نہ صرف نبی اکرم ﷺ سے منقولہ علل سے مناسبت رکھتا ہے بلکہ قرآن مجید میں مذکورہ علت سے بھی مناسبت رکھتا ہے۔

شافعیہ کے اس استدلال کا جہاں تک تعلق ہے کہ ایک حکم اگر ایک وصف کے ساتھ وابستہ ہے اس طریقہ سے کہ وصف کے وجود کے وقت وہ حکم بھی موجود ہو اور وصف کے عدم کے وقت ایک حکم معدوم ہو تو ایسے وصف کو ہم علت قرار دیں گے کہ یہ وصف حکم کے لئے علت ہے۔ علل طردیہ اور علل مؤثرہ کے متعلق بہت زیادہ گفتگو اور بحث کی گنجائش ہے اور آگے چل کر یہ بحثیں بھی آئیں گی۔

لیکن یہاں پر مختصر طور پر زیر بحث مسئلہ کی مزید وضاحت کرتا ہوں۔حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ کسی حکم کا کسی وصف سے عدم اور وجود کے اعتبار سے وابستہ ہونا یہ اس بات کے لئے کافی نہیں ہے کہ ہم اس وصف کو اس حکم کے لئے علت قرار دیں۔ بلکہ ضروری ہے کہ اس وصف کا اثر کسی حکم میں نص یا اجماع کے مقام پر ظاہر ہو اور وہ وصف حضور ﷺ یا قرآن سے منقولہ علل کی جنس سے ہو، اور اس سلسلہ میں وہ مزید یہ کہتے ہیں کہ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ ایک وصف کے وجود کے وقت ایک حکم کا وجود ہوتا ہے تو اسی طریقہ سے تو شرط بھی ہے۔ہوسکتا ہے کہ ایک وصف حقیقت میں ایک حکم کے وجود کے لئے شرط اخیر کی حیثیت رکھتا ہو۔تو شرط اخیر کے وجود کے وقت حکم موجود ہوتا ہے۔اور شرط اخیر کے عدم کے وقت وہ حکم معدوم ہوتا ہے۔حالانکہ وہ علت نہیں ہوتی بلکہ حقیقت میں شرط ہوتی ہے۔تو اس طرح کسی حکم کی وابستگی کسی وصف کے ساتھ، یہ اس کی علت ہونے کے لئے کافی نہیں ہے۔اور اسی طرح یہ بات کہ کسی وصف کے انتفا کی وجہ سے ایک حکم کا انتفا ہوتا ہے اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وصف اس کی علت ہے۔

یہاں اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔اس لئے کہ عدم علت سے عدم حکم لازم نہیں آتا۔

Marfat.com

اب یہ اور مسئلہ چل رہا ہے وہ یہ ہے کہ کیا عدم علت سے عدم حکم لازم آتا ہے یا نہیں؟
فرض کیجئے کہ ایک حکم کے لئے ایک علت ہے اور پھر یہ بات معلوم ہوگئی ہمیں کہ یہ علت معدوم ہے تو کیا انتفائے علت کی وجہ سے ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ چونکہ علت نہیں ہے اس لئے حکم بھی نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس قسم کا استدلال کمزور ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک حکم کی علت ایک نہ ہو بلکہ کئی علتیں ہوں۔ تو ایک علت کے انتفاء سے یہ لازم نہیں آتا کہ حکم منتفی ہو جائے۔

''لجواز ان یکون موجوداً بعلة اخری''

اس لئے کہ جائز ہے کہ وہ حکم کسی اور علت کی بنا پر موجود ہو۔ اس کی مثال تو بالکل ایسی ہے کہ جس طرح ایک شخص کہے کہ

''لم یمت زید لانہ لم یسقط من السقف''

زید نہیں مرا ہے اس لئے کہ وہ چھت سے نہیں گرا ہے۔

اب لازم نہیں ہے کہ ایک شخص چھت سے نہ گرے تو وہ نہ مرے۔ ایک شخص کی موت کے لئے مختلف علل ہو سکتے ہیں، مختلف اسباب ہو سکتے ہیں۔ اب چھت سے گرنا یہ تو اس کی موت کے لئے ایک سبب ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس سبب سے نہ مرا ہو، کسی دوسرے سبب سے مرا ہو۔ تو اس بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی دلیل نہیں ہے کہ چونکہ فلاں علت موجود نہیں ہے اس لئے حکم موجود نہیں ہے۔

انتفائے علت سے انتفائے حکم پر استدلال کرنا کمزور ہے۔ ہاں ایک بات ہے کہ اگر دلائل سے یہ بات ثابت کی جائے کہ اس حکم کے لئے صرف یہی ایک علت ہے، اور اس ایک علت کے سوا اس حکم کے لئے اور علل بالکل سرے سے ہیں ہی نہیں تو اس وقت انتفائے علت کے ذریعہ سے انتفائے حکم پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم یہ متعین کر لیں کہ اس حکم کے لئے صرف یہی ایک علت ہے اور اس کے لئے کوئی اور علت نہیں ہے۔ اس صورت میں جو علت ہے یہ لازم ہو جائے گی اور حکم ملزوم ہو جائے گا۔ اور منطق میں بہرحال یہ قاعدہ موجود ہے کہ

Marfat.com

''انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم''

کہ لازم کے انتفاء سے ملزوم کا انتفاء لازم آتا ہے۔تو پھر یہ استدلال صحیح ہوگا کہ انتفائے علت سے انتفائے حکم لازم آتا ہے۔

امام محمدؒ نے فرمایا کہ فرض کیجئے کہ ایک شخص نے کسی کی بکری زبردستی چھین لی اور وہ بکری حاملہ ہے۔غاصب کے ہاں اس بکری کا ایک بچہ پیدا ہوا۔اس کے بعد بکری کا وہ بچہ خود بخود فوت ہوگیا یعنی غاصب نے دانستہ قصداً اسے تباہ نہیں کیا بلکہ وہ قدرتی آفت کی بنا پر مرگیا۔تو اب سوال یہ ہے کہ اس بکری کے بچہ کی ضمانت اس غاصب پر ہوگی یا نہیں ہوگی؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس پر لازم ہے کہ بکری کو تو واپس کرے لیکن بکری کے بچہ کی قیمت اس پر لازم نہیں ہے۔اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ

''ولد المغصوبة ليس بمغصوب''

یہ بکری غصب ہے بچہ مغصوب نہیں ہے۔اس پر غصب کا فعل واقع نہیں ہے بلکہ غصب کا فعل بکری پر واقع ہے اور بکری کے جو بچے ہیں ان کو کہا جاتا ہے فروع اور فروع غاصب کے ہاتھ میں امانت ہیں۔اب امانت کے متعلق ضابطہ یہ ہے کہ

''الامانة غير مضمون بالهلاک بل هو مضمون بالاستهلاک''

ایک امانت کی چیز کو اگر قصداً دانستہ ہلاک کر دیا جائے تو ضمان ہے اس لئے کہ ایک امین اگر وہ امانت کو جان بوجھ کر ضائع کرے تو اس پر ضمان ہے لیکن اگر نا دانستہ طور پر اس سے امانت ضائع ہو جائے، گم ہو جائے تو اس پر ضمان نہیں ہے۔

اب یہاں صورت یہ ہے کہ غصب ہے علت، وجوب ضمان ہے حکم۔اب امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ ولد مغصوب، یہ (بچہ) مغصوب نہیں ہے یہاں غصب نہیں ہے اس لئے ضمان موجود نہیں ہے۔

شافعیہ کہہ سکتے ہیں کہ انتفائے علت سے انتفائے حکم پر استدلال کیا گیا اور آپ (حنفیہ) تو کہتے ہیں کہ انتفائے علت سے انتفائے حکم پر استدلال فاسد ہے۔

وہ یہ کہتے ہیں کہ یہاں پر ضمان کے لئے صرف یہی ایک علت ہے۔اس لئے کہ اس

Marfat.com

صورت میں اگر ضمان ہوگی تو ضمان کے لئے سوائے غصب کے اور تو کوئی سبب ہے ہی نہیں۔ غصب ہی کی وجہ سے ضمان ہوگی۔ اب جب غصب نہیں ہے تو ضمان نہیں ہے یعنی دلائل سے یہ بات متعین کی جاچکی ہے کہ ولد مغصوب کے بارے میں ضمان کے لئے جو سبب ہے یہی ایک غصب ہے۔ اب جب غصب نہیں ہے تو اس بنا پر ضمان نہیں ہے۔

امام محمدؒ نے یہ مسئلہ بھی بیان کیا ہے کہ دریا اور سمندر سے جو عنبر نکلتا ہے اس عنبر میں خمس نہیں ہے یعنی اس میں پانچواں حصہ واجب نہیں ہے۔ اور اس کے استدلال میں وہ یہ فرماتے ہیں کہ

"لانه لم یغنم"

اس لئے کہ وہ مال غنیمت نہیں ہے۔

"لانه لم یوجف علیه المسلمون من خیلٍ ولا رکاب"

اس لئے کہ مسلمانوں نے اس پر اپنے گھوڑے اور اپنے اونٹ وغیرہ نہیں دوڑائے یعنی مسلمانوں نے فوجی طاقت کی بنا پر اس عنبر کو حاصل نہیں کیا بلکہ ایک شخص نے بطور خود کوشش کر کے دارالحرب کے کسی سمندر سے عنبر کو برآمد کیا ہے۔ تو اس میں پانچواں حصہ نہیں ہے۔ اب یہاں پر بھی امام محمدؒ نے انتفائے علت سے انتفائے حکم پر استدلال کیا ہے لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ خمس کے لئے ضروری ہے کہ مال غنیمت ہو اور غنیمت وہی ہوتا ہے کہ

"ما یوجف علیه الخیل والرکاب"

جس پر گھوڑے اور اونٹ دوڑائے گئے ہوں اور جسے فوجی طاقت کے ذریعہ سے حاصل کیا گیا ہو۔ تو کسی مال کا غنیمت ہونا، علت ہے خمس کے لئے۔ اس کے ماسوا کوئی اور علت نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں یہ علت منتفی ہے اس لئے اس حکم کے وجود کا بھی کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔

استصحاب الحال

اسی قبیل سے ہے **"استصحاب الحال"**

شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ **"استصحاب الحال"** بھی حجت ہے۔"

Marfat.com

استصحاب الحال'' کا مطلب یہ ہے کہ ''**قیاس الحال علی الماضی**'' کہ ہم حال کو ماضی پر قیاس کریں۔ چونکہ ماضی میں تو اس چیز کا وجود تھا اس لئے حال میں بھی ایسا ہوگا۔ اس لئے کہ ہمارے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے کہ جس سے معلوم ہوتا ہو کہ اب حال میں وہ چیز موجود نہیں ہے۔

مثال کے طور پر ایک شخص گم ہو چکا ہے، مفقود الخبر ہے اور اس کا کوئی اتہ پتہ معلوم نہیں ہے۔

شافعیہ اب فرماتے ہیں کہ مفقود زندہ ہے۔ اس لئے کہ جس وقت وہ گم ہوا، گزشتہ زمانہ میں تو وہ زندہ تھا۔ جب گزشتہ زمانہ میں زندہ تھا تو اب بھی زندہ ہے۔ تو حال کو ہم قیاس کرتے ہیں ماضی پر۔ اس بنا پر کہ وہ کہتے ہیں کہ اس کی موت کی کوئی دلیل ہمارے سامنے نہیں آئی۔ اگر وہ مر گیا ہوتا تو آخر اس کی موت کی کوئی دلیل ہمارے سامنے آتی۔ اس کی موت کی کوئی دلیل چونکہ ہمارے سامنے نہیں آئی تو اس بنا پر ہم حال کو ماضی پر قیاس کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ جس طریقہ سے وہ پچھلے زمانہ میں زندہ تھا تو ظاہر میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ اب بھی زندہ ہوگا۔ تو اسی بنا پر شافعیہ کہتے ہیں کہ مفقود باقاعدہ وارث ہے۔ اس کا باپ یا بھائی کوئی بھی اگر مر جائے تو جس طرح ان کے اور وارثوں کے حصے ہیں اسی طرح مفقود کا بھی وراثت میں باقاعدہ حصہ ہے اور یہ حصہ اسے دیا جائے گا۔ اور مفقود کے جتنے بھی بچے ہوں گے وہ سب اسی کے وارث ہوں گے۔ اور مفقود پر زندگی کے تمام احکام جاری ہوں گے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ استدلال کمزور ہے۔ اس لئے کہ یہ کیا لازم ہے کہ ایک شخص اگر ماضی میں زندہ تھا تو اب بھی زندہ ہوگا۔ اگر آپ کہتے ہیں تو زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے پاس اس کی موت کی کوئی دلیل نہیں آئی ہے۔ یعنی ہمارے پاس موت کی کوئی خبر نہیں پہنچی۔ ہمارے پاس موت کی خبر نہ پہنچے تو اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ فی الواقع وہ نہیں مر گیا۔ بہت سے ایسے واقعات ہوتے ہیں کہ ان کی اطلاع ہمارے پاس نہیں ہوتی ان کی کوئی دلیل ہمارے پاس نہیں ہوتی لیکن واقعات عمل میں آچکے ہوتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ''**استصحاب الحال**'' یہ صرف ایک ظاہر الحال ہے۔ یعنی بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ محسوس ہوتا ہے کہ جب پہلے زمانہ میں زندہ تھا تو اب بھی زندہ ہوگا۔ تو ''**استصحاب الحال**''

Marfat.com

کے متعلق ہم زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ

"استصحاب الحال یصلح حجةً للدفع لا للاستحکام"

کہ" **استصحاب الحال**" کے ذریعہ سے دفع حق تو کیا جا سکتا ہے لیکن اس کے ذریعہ کسی کو یہ حق نہیں دیا جا سکتا۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب تک مفقود، مفقود ہے اور صراحتاً اس کی موت کا حکم نہیں دیا گیا ہے اس وقت تک مفقود کی میراث کو تقسیم نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ میراث کی تقسیم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کی موت ثابت ہو جائے۔ جس طرح ہمارے پاس یہ دلیل نہیں ہے کہ وہ زندہ ہے۔ اسی طرح ہمارے پاس یہ دلیل بھی نہیں ہے کہ وہ مر چکا ہے۔ تو اس بنا پر ہم توقف کرتے ہیں اور اس کی میراث کو ہم تقسیم نہیں کر سکتے۔ اس کی بیوی کے لئے نکاح کو جائز نہیں قرار دے سکتے۔ اس لئے کہ اس کی بیوی کے لئے تو ہم اس وقت نکاح جائز قرار دیں گے جب ہم یہ مان لیں کہ ہاں فی الواقع وہ مر چکا ہے۔ ہمارے پاس جس طریقہ سے اس کی زندگی کا ثبوت نہیں ہے اس طریقہ سے ہمارے پاس اس کی موت کا بھی ثبوت نہیں ہے۔ لیکن اگر اس کے بھائی یا باپ میں سے کوئی شخص مر جائے تو مفقود کے متعلق ہم یہ نہیں کہتے کہ اس کی زندگی اگر ثابت ہوتی ہے تو " **استصحاب الحال**" سے ہوتی ہے۔ یہ کمزور قسم کی دلیل ہے۔ اس کی وجہ سے اسے وراثت میں حق نہیں دیا جا سکتا۔ بلکہ اس کے لئے اس حصہ کو موقوف رکھا جائے گا احتیاط کے طور پر کیونکہ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ وہ مر چکا ہے یا زندہ ہے۔ تو اس کا جو حصہ ہے وہ اسی طرح پڑا ہوا ہے۔ اس کے بعد اگر وہ آ گیا تو ہم یہ کہیں گے کہ پہلے ہی سے زندہ ہے اپنا حصہ لے لے۔ اگر وہ نہ آیا یعنی امام ابوحنیفہ کے نزدیک نوے سال کا عرصہ گزر گیا یا امام مالک کے نزدیک چار سال کی مدت گزر گئی اس کے بعد شرعی طور پر عدالت نے یہ حکم جاری کیا کہ وہ اب باقاعدہ مر چکا ہے تو اس کا حصہ دیگر وارثوں پر اسی طریقہ سے تقسیم ہو جائے گا جس طریقہ سے پہلے ہوتا۔ پہلے ہی سے گویا اس کی موت کا حکم دیا جائے گا۔ گویا " **استصحاب الحال**" ایک کمزور دلیل ہے۔

"یصلح حجة للدفع لا للاستحکام"

گویا کہ اس کے ذریعہ سے کسی غیر کے حق کو دفع تو کیا جا سکتا ہے لیکن اس کے ذریعہ

Marfat.com

سے کوئی حق ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

اسی طرح ایک کمزور استدلال تعارض الاشباہ بھی ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے سامنے دو نظیریں موجود ہیں۔اور وہ ایسی ہیں کہ اپنے حکم اور تقاضے کے لحاظ سے ایک دوسرے سے منافی ہیں۔اور ہم متنازعہ فیہ مسئلہ کو ایک نظیر پر قیاس کر سکتے ہیں اور دوسری نظیر پر بھی قیاس کر سکتے ہیں۔اس کی مثال یہ ہے کہ

امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ

"وَاَیۡدِیَکُمۡ اِلَی الۡمَرَافِقِ...... وَاَرۡجُلَکُمۡ اِلَی الۡکَعۡبَیۡنِ"
(المائدہ۔٦)

کہ تم اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک اور پیروں کو ٹخنوں تک دھولو۔

اب یہاں کہنیوں کو غایہ قرار دیا گیا ہے اس لئے کہ اس پر الیٰ داخل ہے۔اور کعبین کو بھی غایہ قرار دیا گیا ہے۔اب ہمارے سامنے دو نظیریں موجود ہیں۔ایک وہ نظیر ہے جس میں غایہ، حکم مغیہ میں داخل ہے۔مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ

"قرات ھذا الکتاب من اولہ الی آخرہ"

اس کتاب کو میں نے اول سے آخر تک پڑھا۔تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ درمیانی حصہ کو میں نے چھوڑ دیا بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اول کو بھی پڑھا آخر کو بھی پڑھا اور درمیان کو بھی پڑھا۔

اور بعض نظائر ایسے بھی ملتے ہیں کہ غایہ حکم مغیہ سے خارج رہتا ہے۔

مثلاً "ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیۡلِ "(البقرہ۔١٨٧)

تم روزہ کو رات تک مکمل کرلو۔

اب ظاہر بات ہے کہ رات کا وقت روزہ کا محل نہیں ہے۔جب رات کا وقت داخل ہوگا تو روزہ خود بخود ختم ہو جائے گا۔

چنانچہ حضرت عمرؓ سے یہ روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے

"اذا اقبل اللیل من ھھنا فقد افطر الصائم"

Marfat.com

جب مشرق کی طرف سے رات کی سیاہی داخل ہوتی ہے تو روزہ دار افطار کرتا ہے۔

علامہ شامیؒ اس کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

''ای قد دخل وقت الفطر''یعنی روزے کے افطار کا وقت داخل ہو گیا۔اور پھر کہتے ہیں کہ

''او صار مفطرا فی الحکم'' یا یہ ہے کہ شریعت کے حکم کی بنا پر اب وہ مفطر ہو گیا ہے، چاہے وہ روزے کھولے یا نہ کھولے، اس کا روزہ ٹوٹ گیا یعنی اپنی انتہا کو پہنچ گیا۔ تو یہاں غایہ مغیہ کے حکم میں داخل نہیں ہے۔

امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اب الی المرافق اور الی الکعبین کا جو غایہ ہے اس کو اگر ہم قیاس کریں'' قرات الکتاب من اولہ الی آخرہ'' پر۔تو پھر اس کا تقاضا یہ ہے کہ کہنیوں کو دھولینا چاہیے اور ٹخنوں کو دھولینا چاہیے اور اگر ہم اس غایہ کو قیاس کریں''ثم اتموا الصیام الی الیل '' پر تو جس طرح رات روزے کے حکم میں داخل نہیں ہے اسی طرح کہنیاں اور ٹخنے بھی غسل کے حکم میں داخل نہیں ہیں۔

اس بنا پر وہ کہتے ہیں کہ یہاں اس میں شک آگیا کہ کہنیوں اور ٹخنوں کو دھونا فرض ہے یا نہیں؟''فلا یثبت وجوبہ بشک'' شک کی بنا پر ہم کہنیوں اور ٹخنوں کو دھونے کے وجوب کے قائل نہیں ہو سکتے۔تو یہ امام زفرؒ کا استدلال ہے۔

حنفیہ میں سے عام یہ کہتے ہیں کہ یہ استدلال کمزور ہے۔اس لئے کہ یہ شک بجائے خود ایک امر حادث ہے۔اور شک کے لئے بھی ایک دلیل کی ضرورت ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ یہاں اس سلسلہ میں کیا دلیل ہے؟ جس طرح ہم یقینی طور پر یہ سمجھتے ہیں کہ''قرات الکتاب من اولہ الی آخرہ'' میں غایہ حکم مغیہ میں داخل ہے۔یقینی طور پر ہم سمجھتے ہیں کہ''ثم اتموا الصیام الی اللیل'' میں غایہ حکم مغیہ سے خارج ہے تو آخر اس بات کی کیا دلیل ہے کہ''الی المرافق والی الکعبین'' کے بارے میں شک واقع ہو گیا ہے کہ یہ داخل ہے یا خارج ہے؟ اس شک کے لئے کسی دلیل کی ضرورت ہے۔اور اگر آپ کہتے ہیں کہ ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ ہم ناواقف ہیں تو ہم اس کے

Marfat.com

جواب میں کہتے ہیں کہ آپ اپنی ناواقفیت کو ہم پر حجت کیسے ٹھہراتے ہیں۔ آپ ناواقف ہیں، ناواقف رہیئے ہم تو واقف ہیں۔ اور اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ ہمارے پاس کوئی دلیل ہے جس کی بنا پر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہاں غایہ مغیہ کے حکم سے خارج ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ پھر تو شک باقی نہیں رہا۔ پھر تو یہ بات یقینی ہو گئی۔ پھر آپ صاف صاف کیوں نہیں کہتے کہ یہاں غایہ مغیہ کے حکم سے خارج ہے۔

تو تعارض الاشباہ کی دلیل عام حنفیہ کے نزدیک کمزور ہے۔

شافعیہ میں سے بعض کبھی کبھی اپنے مدعا کے اثبات میں ایسا قیاس بھی پیش کرتے ہیں اور ایسی علت کے ساتھ بھی وہ استدلال کرتے ہیں کہ وہ قیاس بجائے خود ثبوتِ حکم کے لئے کافی نہیں ہوتا۔ جس علت سے وہ استدلال کرتے ہیں وہ بجائے خود علت نہیں ہوتی جب تک اس کے ساتھ ایک وصف نہ لگایا جائے۔ لیکن جب اس علت کے ساتھ ایک خاص صفت کا لحاظ کیا جائے تو پھر قیاس ہی باطل ہوتا ہے۔ اس لئے کہ قیاس کی صحت کی بنا تو اس پر ہے کہ مقیس، مقیس علیہ کی نظیر ہے۔

فرع اصل سے مشابہ ہو۔ لیکن اس علت کے ساتھ جب ایسا وصف لگالیا جاتا ہے جس کی بنا پر اصل وفرع کے درمیان باہمی مشابہت ختم ہو جاتی ہے تو اس کے بعد پھر قیاس باطل ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان یہ مسئلہ اختلافی ہے کہ مس ذکر کی وجہ سے ایک شخص کا وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں؟ تو بعض شافعیہ نے یہ استدلال قائم کیا ہے کہ مس ذکر سے وضو ٹوٹتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ یہاں اگر ہم پیشاب کی قید نہ لگائیں تو پھر تو قیاس صحیح نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ مقیس علیہ میں بھی مس ذکر ہے، مقیس میں بھی مس ذکر ہے۔ پھر تو مقیس اور مقیس علیہ ایک ہی چیز ہے۔ ایک چیز کا قیاس اپنے اوپر تو ہو نہیں سکتا۔ اور اگر پیشاب کی ہم قید لگاتے ہیں تو پھر مشابہت ختم ہوتی ہے۔ اس لئے سوال یہ ہے کہ پیشاب کرتے وقت ایک شخص کا وضو اگر ٹوٹتا ہے تو پیشاب کی وجہ سے ٹوٹتا ہے مس ذکر کی وجہ سے تو نہیں ٹوٹتا۔ تو اب جہاں مس ذکر ہے وہاں ایک شخص پیشاب نہیں کرتا ہے تو اس کا وضو کیوں ٹوٹے؟ اس بنا پر یہ بھی ایک کمزور قسم کا استدلال

Marfat.com

ہے۔

اسی طریقہ سے ہمارے سامنے یہ صورت بھی ہے کہ ایک شخص استدلال کرتا ہے ایک ایسی علت سے کہ وہ بجائے خود مختلف فیہ ہے۔ یعنی حنفیہ اگر نہیں مانتے کہ فلاں وصف علت ہے ثبوت حکم کے لئے تو اس وصف کو علت کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا۔ مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان علت مشترکہ ایک ایسا وصف ہونا چاہیئے جس کے متعلق کم از کم دونوں فریقوں کا اتفاق ہو کہ ہاں یہ علت ہے اور اس علت کا وجود جس طرح اصل میں ہے اور اصل میں فلاں حکم پایا جاتا ہے اسی طریقہ سے مناسب یہ ہے کہ اس حکم کا وجود فرع میں بھی پایا جائے۔

کتابت کی اقسام

جو مسئلہ مختلف فیہ ہے وہ یہ ہے کہ ایک شخص اگر اپنے غلام کو مکاتب بناتا ہے اور اسے یہ کہتا ہے کہ تم ایک ہزار روپے ادا کر دو تو اس کے بعد تمہیں آزاد کر دیا جائے گا۔ اسے کہتے ہیں کتابت۔ کتابت کی دو قسمیں ہیں۔

ایک ہے کتابت موجلہ اور ایک ہے کتابت حالہ۔

ا۔ کتابت موجلہ اسے کہتے ہیں کہ آقا غلام کے ساتھ باقاعدہ یہ معاہدہ کرے کہ ایک ہزار روپے کے بدلہ میں تمہیں آزاد کر دوں گا۔ تم ماہوار ۵۰ روپے مجھے ادا کرو۔ تو اسی طرح ۲۰ مہینوں میں تمہاری آزاد ہو جائے گی۔ تو اس غلام کا یہ فرض ہوگا کہ ایک مہینہ گزرتے ہی ۵۰ روپے کی قسط ادا کرے۔ اگر وہ قسطوں کی ادائیگی سے عاجز ہو گیا تو کتابت فسخ ہو جائے گی اور اس کے بعد وہ بدستور غلامی پر باقی رہے گا۔

۲۔ کتابت مؤجلہ کی صحت پر تو بالکل اتفاق ہے کہ یہ صحیح ہے۔

لیکن ایک کتابت حالہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آقا اپنے غلام کو کہے کہ اسی نشست کے اندر اندر تم ہزار روپے ادا کر دو تو میں تمہیں آزاد قرار دیتا ہوں۔ تو اب یہاں یہ ضروری ہے کہ اس مجلس کے اختتام تک یہ غلام ہزار روپے ادا کر دے تو وہ آزادی حاصل کرے گا۔ اگر نشست کے ختم ہونے کے بعد اس نے ہزار روپے ادا کرنے چاہے تو اس کی غلامی ختم نہیں ہوگی۔

Marfat.com

اسے کہتے ہیں کتابت حالہ۔

اب اس میں اختلاف ہے کہ کتابت حالہ ہوسکتی ہے یا نہیں؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ کتابت حالہ نہیں ہوسکتی۔ کتابت کے لئے بہرحال ضروری ہے کہ وہ مؤجلہ ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جس طریقہ سے کتابت مؤجلہ ہوسکتی ہے اسی طریقہ سے کتابت حالہ بھی ہوسکتی ہے۔

شافعیہ کا استدلال یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ

"الکتابة الحالة لا تمنع التکفیر"

کہ کتابت حالہ وہ ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے۔

یعنی مثال کے طور پر ایک شخص نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ اسی مجلس کے اندر اندر ایک ہزار روپے کے بدلہ میں تمہیں آزاد کرتا ہوں۔ لیکن ابھی اس غلام نے اپنے آقا کو ایک ہزار روپے ادا نہیں کئے ہیں ابھی تک وہ نشست باقی ہے کہ مولیٰ نے کہا کہ میں نے ایک قسم کے کفارہ کے طور پر تمہیں آزاد کردیا تو یہ اعتاق جائز ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ کتابت حالہ ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے بلکہ اسی غلام کو کفارہ کی بنا پر آزاد کیا جاسکتا ہے۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ جس طرح ایک شخص شراب کے بدلہ اپنے غلام کو مکاتب کرے اور یہ کہے کہ مجھے اتنے من شراب دے دو تو اس کے بدلہ میں تمہیں حریت عطا کروں گا۔ جس طریقہ سے شراب کے ذریعہ کتابت فاسدہ ہے۔ اس لئے کہ شراب کے بدلہ کتابت ادائے کفارہ کو مانع نہیں ہے۔ اس عقد کتابت کے باوجود مولیٰ کفارہ کے طور پر اپنے غلام کو آزاد کرسکتا ہے۔ اسی طریقہ سے کتابت حالہ بھی ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے۔ اب جس طریقہ سے شراب کے ذریعہ کتابت فاسدہ ہے اسی طرح سے کتابت حالہ بھی فاسدہ ہے۔

حنفیہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ بات کہ کتابت حالہ ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے یہ تو ہم تسلیم کرسکتے ہیں۔ لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ جو کتابت ادائے کفارہ سے مانع نہ ہو وہ کتابت فاسدہ ہوتی ہے۔ یہ کلیہ ہم نہیں مانتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ کتابت مؤجلہ کتابت صحیحہ ہے

Marfat.com

ہمارے نزدیک بھی اور آپ کے نزدیک بھی۔ لیکن اس کے باوجود جب غلام نے کوئی ایک قسط بھی ادا نہ کی ہو تو مولیٰ کفارہ کے طور پر اسے آزاد کر سکتا ہے۔

تو معلوم ہوا کہ کتابت موجلہ باوجود اس کے کہ وہ صحیح ہے وہ ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے۔ بخلاف اس کے کہ شراب کے مقابلہ میں جو کتابت فاسدہ ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ کتابت شراب کے مقابلہ میں ہے اور شراب مسلمانوں کے حق میں بجائے خود ایک مال غیر متقوم ہے اور مسلمان شراب سے کوئی فائدہ حاصل نہیں کر سکتا۔

اسی طرح ایک قسم دلائل میں سے استدلال ہے ایک ایسے وصف کے ذریعے سے جس میں کسی قسم کا شک نہ ہو۔ مثال کے طور پر

شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ فاتحہ الکتاب فرض ہے۔ اب اگر ایک شخص تین آیتیں پڑھے تو اس کی نماز ادا نہیں ہوتی۔ وہ کہتے ہیں کہ اس لئے اس کی نماز ادا نہیں ہوتی کہ اس کی یہ قرات سات آیات سے کم ہے۔ جس طرح ایک شخص نماز میں ایک آیت بھی نہ پڑھے بلکہ نصف آیت پڑھ لے تو جس طرح اس کی نماز ادا نہیں ہوتی اس طرح تین آیات کے پڑھنے کی وجہ سے بھی ایک شخص کی نماز ادا نہیں ہوتی۔

اس میں علت مشترکہ کیا ہے؟ کہ نصف آیت بھی سات آیتوں سے کم ہے اور تین آیتیں بھی سات آیتوں سے کم ہیں۔ ظاہر بات ہے کہ یہ تو کوئی قیاس نہیں صرف تک بندی ہے۔

سوال یہ ہے کہ سات آیتوں سے کمی کا کیا اثر نماز کے فساد میں ہے۔ اب ایک آیت کی قرات سے تو اس بنا پر نماز ادا نہیں ہوتی کہ نصف آیت پر حقیقت میں قرآن کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

''فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ'' (مزمل ۲۰)

پس پڑھو تم وہ کچھ یعنی وہ قرآن جو تمہارے لئے میسر ہو۔

اب عرف میں قرآن کا اطلاق ایک آیت پر تو کیا جا سکتا ہے لیکن آدھی آیت پر یا ایک

Marfat.com

آیت کی چوتھائی پر قرآن کا اطلاق عرف میں نہیں کیا جاتا۔لیکن تین آیات پر تو قرآن مجید کا اطلاق عرف میں کیا جاتا ہے۔تو تین آیتوں کا، نصف آیت پر قیاس یہ کیسا قیاس ہے؟ لہٰذا یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔

اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہم یہ استدلال قائم کریں کہ فلاں چیز حرام نہیں ہے اس لئے کہ ہمارے پاس اس کی حرمت کی کوئی دلیل نہیں ہے۔تو عدم دلیل کی بنا پر ہم استدلال قائم کر سکتے ہیں۔بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ استدلال ہم قائم کر سکتے ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم ﷺ کو یہ تلقین کی تھی کہ

''قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ یَّكُوْنَ مَیْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَیْرِ اللّٰهِ بِهٖ''(الانعام۔۱۴۵)

کہہ دیجئے کہ میں اس چیز میں جو میری طرف وحی کی جاتی ہے اس میں کوئی چیز نہیں دیکھتا جو اس کھانے والے پر حرام ہو جو اسے کھاتا ہو مگر یہ ہے کہ یا مردار ہو، یا بہنے والا خون ہو، یا خنزیر کا گوشت ہو یا وہ ذبائح ہوں جو غیر اللہ کا نام لے کر ذبح کئے گئے ہوں۔

یہاں اللہ تعالیٰ خود نبی اکرم ﷺ کو یہ تلقین کر رہا ہے کہ تم یہ بتاؤ کہ میرے پاس اس قسم کی کوئی وحی نہیں آئی ہے اور میرے پاس ان چیزوں کے سوا دیگر چیزوں کی حرمت کی کوئی دلیل نہیں ہے۔اب اگر دلیل کے نہ ہونے کی بنا پر کسی حکم کو ثابت نہ کیا جا سکتا ہو تو اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم ﷺ کو یہ تلقین کیوں کی؟

لیکن بعض علماء کہتے ہیں کہ عدم دلیل سے زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس حکم کے متعلق میرے پاس معلومات نہیں ہیں لیکن عدم دلیل سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ یہ حکم نفس الامر میں بھی نہیں ہے۔اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ واقعہ اور نفس الامر میں ایک حکم بھی ہو اور حکم کے لئے دلیل بھی ہو لیکن دلیل مجھے معلوم نہ ہو اور اس آیت پر استدلال صحیح نہیں ہے اس لئے کہ جب اللہ تعالیٰ خود پیغمبر ﷺ کو یہ تلقین کر رہا ہے کہ تم یہ کہہ دو کہ میرے پاس ان چیزوں کے ماسوا کسی اور چیز کی حرمت کی دلیل نہیں ہے۔تو اس کا مطلب یہ ہے کہ فی الواقع کوئی دلیل نہیں ہے۔اس لئے

Marfat.com

کہ اللہ تعالیٰ کا علم تو تمام کائنات پر محیط ہے۔ جب اللہ تعالیٰ اپنے رسول ﷺ کو یہ تلقین کر رہا ہے کہ تم بتادو کہ وحی کی بنا پر میرے پاس ان چیزوں کے ماسوا اور کسی چیز کی حرمت کی دلیل نہیں ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ اللہ کے پاس اس کا علم نہیں ہے کہ کوئی اور دلیل بھی ہو سکتی ہے۔ اب جس چیز کے متعلق اللہ کو علم نہ ہو وہ حقیقت میں موجود ہی نہیں ہوتی۔ تو اس لئے اس آیت سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

دلائل کی شرائط

اب یہاں پر ایک بحث یہ پیدا ہوتی ہے کہ اگر ہم دلیل تلاش کرتے ہیں تو وہ کون کون سی چیزیں ہیں جن کو ثابت کرنے کے لئے ہم دلیلیں تلاش کرتے ہیں اور اس کے بعد پھر ہم یہ بحث کریں گے کہ قیاس کے ذریعہ سے ان میں سے کن کن چیزوں کو ثابت کیا جا سکتا ہے اور کون سی چیزیں ایسی ہیں جو قیاس کے ذریعہ سے ثابت نہیں کی جا سکتیں۔

اثباتِ علت

اب ان میں ایک چیز ہے اثبات علت۔ یعنی اس چیز کے لئے دلیل کی ضرورت ہے کہ ہم یہ ثابت کریں کہ فلاں صفت وہ حکم کے لئے ان دلائل کی بنا پر علت ہے یعنی کوئی وصف اگر کسی حکم کے لئے علت ہے تو اس کے ثابت کرنے کے لئے دلائل کی ضرورت ہے۔

مثال کے طور پر اگر ہم یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ چھ چیزیں ربٰو کے سلسلہ میں ان کی حرمت کی علت قدر اور جنس ہے۔ کہ ان کا تبادلہ اپنے جنس سے ہوتا ہے اور پھر یہ ہے کہ ان میں چار چیزیں کیلی ہیں اور دو وزنی ہیں۔ تو ان کا کیلی اور وزنی ہونا اور ان کا تبادلہ اپنی جنس سے ہونا اور دو چیزوں کا مجموعہ حرمت تفاضل کے لئے علت ہے۔

تو ہمارے لئے ایسے دلائل تلاش کرنے کی ضرورت ہے جن کی بنا پر ہم یہ ثابت کر سکیں کہ ہاں فی الواقع ان چھ چیزوں کا تبادلہ اگر ہم ان کی اجناس سے کر دیں تو ان میں حرمت اضافہ کی علت یہی قدر اور جنس ہے۔

فقہائے حنفیہ نے دلائل کے ذریعہ سے اس چیز کو ثابت کر دیا ہے۔

Marfat.com

وہ یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں ان چھ چیزوں کا تقابل اپنے اجناس سے کر دیا گیا ہے۔ نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ ''الحنطة بالحنطة'' جنس کو جنس کے مقابل کر دیا گیا ہے ''والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر'' اور پھر یہ ہے کہ ایک روایت میں یہ بھی موجود ہے کہ ''مثلاً بمثل'' اور ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ ''کیلاً بکیل وزنا بوزنٍ'' تو اس سے اشارہ قدر کی طرف معلوم ہوتا ہے اور ''الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر'' کے الفاظ میں جنس کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے۔ تو اسی حدیث کے بعض الفاظ ایسے ہیں کہ ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قدر اور جنس یہ حقیقت میں حرمت تفاضل کے لئے علت ہیں۔

اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ نسیئہ یعنی ایک چیز اگر مؤجل ہو تو اس میں تفاضل کا شبہ ہے اسی بنا پر یہ کہا جاتا ہے کہ '' النقد خیر من النسیئه ''نقد نسیہ سے بہتر ہوتا ہے۔ جس طرح حقیقت تفاضل کی حرمت کے لئے کامل علت کی ضرورت ہے کہ قدر اور جنس دونوں ہوں تو شبہ تفاضل کی حرمت کے لئے شبہ علت کی ضرورت ہے۔ تو علتین کا مجموعہ تو علت ہے لیکن ان میں سے ایک علت کا شبہ موجود ہے۔

۲۔ وصفِ علت

دوسری چیز جس کو ہم دلائل کے ذریعہ سے ثابت کرتے ہیں وہ کسی ایک علت میں کسی وصف کا موجود ہونا ہے۔ کہ بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ ایک چیز حکم کی علت ہوتی ہے لیکن ایک چیز ایک وصف کے ساتھ حکم کی علت ہوتی ہے۔

مثلاً اونٹ، گائے اور بکریاں وغیرہ ہیں۔ اب یہ وجوبِ زکوٰۃ کی علل ایک وصف کے ساتھ تو ہیں۔ اگر ایسے اونٹ ہیں کہ وہ بیابان میں چرتے رہتے ہوں تو اُن پر زکوٰۃ ہے لیکن اگر اونٹ ایسے ہوں کہ وہ بار برداری کے ہوں، ایک شخص اپنے گھر پر ان کو چارہ ڈالتا ہے، پالتا ہے اور ان پر زمینداری اور مختلف قسم کے کام کرتا ہے تو ان اونٹوں میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

اب یہ ثابت کرنا کہ وصفِ اسامت بھی نصاب زکوٰۃ میں ضروری ہے اس کے لئے

Marfat.com

دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

''فی الابل السائمۃ زکوٰۃ'' وہ اونٹ جو بیابانوں میں چرنے والے ہیں ان میں زکوٰۃ ہے۔

اسی طرح ایک حدیث میں حضور ﷺ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ

''لیس فی العوامل والحوامل والعلوفۃ صدقۃ''

ان اونٹوں میں جو کھیتی باڑی کا کام کرتے ہیں، یا جو بار برداری کا کام کرتے ہیں یا جو اپنے گھروں پر گھاس اور چارہ کھاتے ہوں ان میں کوئی صدقہ نہیں ہے۔

ان نصوص سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صرف نصاب کافی نہیں ہے بلکہ نصاب کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اونٹ وغیرہ سائمہ ہوں۔ تو صفت سوم کو ان دلائل کے ذریعہ ثابت کیا جا سکتا ہے۔

۳۔ شرط

اسی طریقہ سے ایک تیسری چیز جس کو ثابت کرنے کے لئے دلائل کی تلاش کی ضرورت ہے وہ شرط ہے۔

مثال کے طور پر یہ دعویٰ کہ نکاح کی صحت کے لئے گواہوں کی حاضری ضروری ہے، گواہ موجود ہوں تو نکاح منعقد ہو سکتا ہے تو اس کی دلیل یہ ہے:۔

حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ

''لا نکاح الا بشھودین'' کہ گواہوں کی موجودگی کے بغیر کوئی نکاح نہیں ہو سکتا۔

نکاح اور زنا کے درمیان یہ فرق کر دیا گیا ہے کہ زنا کے تمام مراسم خفیہ طور پر سرانجام ہوتے ہیں اور نکاح کے لئے باقاعدہ اعلان کی ضرورت ہے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ گواہوں کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ صرف دف بجانے کے ذریعہ سے جو اعلان ہوتا ہے وہ کافی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ

نبی اکرم ﷺ نے یہ فرمایا ہے کہ

Marfat.com

''اعلنوا بالنکاح ولو بالدف'' تم نکاح کا اعلان کردو اگرچہ وہ دف

نے ہی کے ذریعہ سے ہو۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ ضروری ہے کہ د ہوں اور دونوں گواہ عادل بھی ہوں۔

رح ولی بھی ہو۔

''لا نکاح الا بولیٍ و شاھدی عدل''

بہرحال نکاح کے جو شرائط ہیں تو شرائط کے ثبوت کے لئے اس قسم کے دلائل کی

ت ہے۔

وصف

چوتھی چیز جو اس سلسلہ میں ہے وہ وصف ہے کہ کسی شرط میں ہم کسی وصف کی تلاش

ں۔اس کی مثال یہی ہے کہ

امام شافعیؒ نے یہ کہا ہے کہ گواہ کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ عادل ہوں۔ اور ان کا

لال ایک اور روایت سے ہے جس میں

نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ

''لا نکاح الا بولی وشاھدی عدلٍ'' کہ کوئی نکاح بغیر ولی کے اور

ان عدل کے نہیں ہوسکتا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ عدالت انعقاد نکاح کے لئے شرط نہیں ہے۔ لیکن اگر خاوند اور بیوی

رمیان جھگڑا پڑا۔ بیوی نے کہا کہ میرے ساتھ تو سرے سے نکاح ہوا ہی نہیں اور شوہر نے کہا

کاح تو فلاں مجلس میں ہوا ہے۔ اب اگر گواہ جھوٹے، نا قابل اعتماد اور فاسق ہوں گے تو

ت میں یہ نکاح ثابت نہیں ہو سکے گا۔ لیکن جب تک جھگڑا پیدا نہ ہو اس وقت تک کام چل

ے گا۔

دلائل حکم

اسی طرح کسی حکم کو ثابت کرنے کے لئے دلائل کی ضرورت ہوتی ہے کہ دلائل کے

ہ سے کسی حکم شرعی کو ثابت کیا جائے۔

Marfat.com

اگر ایک شخص صرف ایک رکعت نماز پڑھے تو ایک رکعت نماز پڑھنا صحیح ہے یا نہیں؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ ایک رکعت کی نماز بھی ہو سکتی ہے مثلاً وتر۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ بہت سی احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ''کان یوتر برکعة'' کہ نبی اکرم ﷺ ایک رکعت وتر پڑھ لیتے تھے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایک رکعت نماز نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ ایک اور حدیث موجود ہے جس میں حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ

''انه نهیٰ عن البتیرة''

کہ بتیرہ سے یعنی لنگڑی لولی نماز پڑھنے سے اللہ کے رسول ﷺ نے ممانعت کی ہے۔ اور گزشتہ حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ''کان یوتر برکعة'' کا مطلب یہ ہے کہ اس سے پہلے نبی اکرم ﷺ دو رکعت پڑھ لیتے تھے پھر اگر ان کو معلوم ہوتا تھا کہ اب فجر کے طلوع کا وقت قریب ہے تو ''یوتر برکعة'' تو اس رکعت کو ملا کر اپنی سابقہ دو رکعتوں کو وتر کر دیتے تھے۔ اور اگر نبی اکرم ﷺ کو یہ محسوس ہوتا کہ ابھی طلوع فجر میں دیر ہے تو پھر سلام پھیر لیتے تھے اور یہ دو رکعت تہجد کے ہو جاتے تھے۔ اور نوافل پڑھتے رہتے تھے۔

۶۔ صحتِ حکم اور دلائل

کبھی کبھی کسی حکم کی صحت کو ثابت کرنے کے لئے بھی دلائل تلاش کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ مثلاً اس پر تو اتفاق ہے کہ وتر کی نماز بہر حال موجود ہے اور ہمارے ہاں اس کی حیثیت عبادت کی ہے۔ لیکن اختلاف اس میں ہے کہ وتر کی حیثیت سنت کی ہے یا واجب کی ہے؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ وتر کی حیثیت سنت کی ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ بخاری شریف اور مسلم شریف میں یہ حدیث آئی ہے کہ صحابہؓ کہتے ہیں کہ ایک شخص کو ہم نے دور سے آتا ہوا دیکھا اور اس کے سر کے بال بالکل پریشان تھے۔ دیہاتی قسم کا آدمی تھا اور دور سے وہ کچھ گنگنا رہا تھا اور ہم اس کی آواز کی گنگناہٹ کو تو سنتے تھے لیکن ''ولا نفقه ما یقول'' لیکن وہ جو کہہ رہا تھا ہماری سمجھ میں نہیں آ رہا تھا۔ جب وہ نبی اکرم ﷺ کے قریب آئے تو ہمیں معلوم ہوا کہ

''فاذا هو یسال عن الاسلام'' کہ وہ اسلام کے فرائض کے بارے

Marfat.com

ں پوچھ رہا ہے کہ کون سی عبادات اس کے ذمہ ہیں۔

نبی اکرم ﷺ نے یہ فرمایا کہ تمہارے اوپر یہ فرض ہے کہ تم رات اور دن میں پانچ ازیں ادا کرو۔

اس شخص نے پوچھا "**هل علی غیر هن**" کیا مجھ پر ان پانچ نمازوں کے اوہ اور نمازیں بھی ہیں؟

حضور ﷺ نے فرمایا کہ "**لا، الا ان تتطوع**" یعنی ان پانچ نمازوں کے علاوہ ر نمازیں واجب نہیں ہیں لیکن یہ اور بات ہے کہ تم نفل ادا کرو۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

تیرے اوپر زکوۃ واجب ہے اپنے مال میں سے اور زکوۃ کی یہ مقدار ہے۔

اس شخص نے پھر پوچھا کہ

اس معینہ مقدار کے علاوہ مجھ پر کچھ اور بھی واجب ہے؟

حضور ﷺ نے فرمایا کہ

"**لا، الا ان تتطوع**"۔

اس کے بعد روزوں کے متعلق اس نے کہا کہ کیا رمضان کے روزوں کے علاوہ مجھ پر ور روزے بھی فرض ہیں؟

حضور ﷺ نے فرمایا کہ

"**لا، الا ان تتطوع**"۔

شافعیہ کہتے ہیں اور اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ بھی ان کے ساتھ ہیں کہ اگر تر کی نماز بھی واجب ہوتی تو حضور ﷺ یہ فرماتے کہ ہاں ایک چھٹی نماز بھی تمہارے اوپر واجب ہے اور وہ وتر ہے۔ لیکن نبی اکرم ﷺ نے انکار کیا کہ پانچ نمازوں کے علاوہ اور کوئی نماز واجب نہیں ہے۔ یہ اور بات ہے کہ تم تطوع کرو۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ایک اور حدیث ہے کہ جس میں نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے

"**ان الله زادکم صلاة هی خیر لکم من حمر النعم الا**

Marfat.com

وھی الوتر فصلوھا ما بین العشاء الی طلوع الفجر ''

کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے اوپر ایک نماز کا اضافہ کیا ہے اور وہ نماز سرخ اونٹنیوں سے بھی تمہارے لئے بہتر ہے تم آگاہ ہو جاؤ کہ وہ وتر ہے اور اس وتر کی نماز کو عشاء اور صبح صادق کے طلوع کے درمیان پڑھا کرو۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اس حدیث سے کئی وجوہ کی بنا پر ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا '' ان اللہ زادکم صلاۃ '' کہ اللہ نے تمہارے اوپر ایک نماز کا اضافہ کیا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اس ایک نماز کا اضافہ کس چیز پر ہے؟

ضرورت ہے کہ ہم یہ معلوم کریں کہ آخر وہ کون سی چیز ہے جس پر اس ایک نماز کا اضافہ ہے۔ اور وہ چیز نہیں ہے مگر پانچ نمازیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں پر ان پانچ نمازوں کے علاوہ ایک اور نماز کا اضافہ کیا۔

ابوحنیفہؒ یہ کہتے ہیں کہ '' الزیادۃ من جنس المزید علیہ '' ایک چیز کا اضافہ جب دوسری چیز پر کیا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ زاید اور مزید علیہ دونوں ایک ہی جنس کے ہوتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح پانچ نمازیں واجب ہیں اسی طرح وتر بھی لازم ہے۔ اور پھر یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے بڑے اہتمام سے، پہلے تو اس نماز کا تعین نہیں فرمایا بلکہ اجمالی طور پر کہا کہ اللہ نے ایک نماز کا اضافہ کر دیا ہے۔ اور پھر اس کی تعریف کی کہ وہ نماز سرخ اونٹنیوں سے بھی تمہارے لئے بہتر ہے۔ اس کے بعد پھر کہیں جا کر انہوں نے فرمایا کہ وہ وتر کی نماز ہے۔ اس قدر اہمیت حضور ﷺ نے وتر کو دی ہے اور پھر یہ کہ حضور ﷺ حکم دیتے ہیں '' فصلوھا مابین العشاء الی طلوع الفجر '' کہ تم عشاء اور فجر کے درمیان اسے پڑھو۔ حضور ﷺ کا جو حکم ہوتا ہے وہ وجوب کے لئے ہوتا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حکم کی تعمیل واجب ہے اور وتر واجب ہے اور جہاں تک اس '' لا، الا ان تتطوع '' حدیث کا تعلق ہے تو وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا تعلق ابتدائی دور سے ہے اور اس وقت وتر کا وجوب نہیں ہوا تھا۔ اس لئے کہ اس حدیث میں یہ بھی ہے کہ زکوٰۃ

Marfat.com

کے ماسوا تمہارے اوپر دیگر واجبات نہیں ہیں حالانکہ صدقہ فطر، شافعیہ، حنفیہ سب کے نزدیک واجب ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ''ان اللہ زادکم صلاۃ'' سے بس یہ معلوم ہوتا ہے کہ تم وتر کی نماز بھی پڑھا کرو اور یہ تمہارے لئے بہتر ہے مسنون ہے اس سے وجوب نہیں معلوم ہوتا۔

اصل میں جو مسئلہ ہے وہ یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک واجب سرے سے ہے ہی نہیں۔ وہ تو کہتے ہیں کہ یا فرض ہے یا سنت ہے یا مستحب ہے اور یا مباح ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر وتر واجب ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ پھر تو فرض ہے۔

لیکن حنفیہ سنت اور فرض کے درمیان ایک درجہ اور بھی رکھتے ہیں۔ اسے واجب قرار دیتے ہیں۔ جس طرح عشاء کے فرض کے بعد سنتیں پڑھی جاتی ہیں وہ فرض کے تابع ہیں اور ان کے لئے وقت وہی ہے جو عشاء کی نماز کا ہے۔ اسی طرح سے وتر بھی عشاء کی نماز کا تابع ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں ''وقتہ وقت العشاء'' یعنی عشاء کا جو وقت ہے وہ بھی وتر کا وقت ہے یعنی عشاء کی نماز کی تابع نہیں ہے بلکہ دو واجب نمازیں ہیں اور دونوں کا وقت اللہ نے ایک ہی رکھا ہے۔ ''ولا یقدم علی العشاء لترتیبہ''

پھر پہلا سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر دونوں واجبات ایک ہی وقت کے ہیں اور ایک ہی وقت میں دونوں کو ادا کیا جا سکتا ہے پھر تو ہمارے لئے جائز ہونا چاہیئے کہ ہم چاہیں تو وتر کو عشاء پر مقدم کریں اور چاہے عشاء کو وتر پر مقدم کریں۔

امام ابو حنیفہؒ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ''ولا یقدم علی العشاء لترتیبہ'' وتر کی نماز کو ہم عشاء سے پہلے نہیں پڑھ سکتے اس لئے نہیں کہ اس کا وقت داخل نہیں ہے، وقت تو داخل ہے لیکن وتر اور عشاء کے درمیان ترتیب فرض نہیں ہے۔ اس ترتیب کی رعایت آپ نے نہیں کی۔ اب اختلاف کا اثر یہاں ظاہر ہوتا ہے۔

مثال کے طور پر ایک شخص نے عشاء کی نماز پڑھی۔ اس کے بعد نئے سرے سے وضو کیا۔ اور نئے سرے سے وضو کرنے کے بعد اس نے سنتیں اور وتر پڑھے۔ اس کے بعد اسے یاد آیا کہ عشاء کی نماز جو میں نے پڑھی تھی اس سے پہلے میرا وضو نہ تھا۔

Marfat.com

امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ عشاء کی نماز بھی لوٹانی پڑے گی اور سنت اور وتر بھی لوٹانا پڑیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک وتر کا وقت داخل ہوتا ہے عشاء کی نماز پڑھنے کے بعد۔ اب جب اس شخص کا وضو نہیں تھا تو معلوم ہوتا ہے کہ عشاء کی نماز اس نے پڑھی ہی نہیں۔ جب عشاء کی نماز نہیں پڑھی تو سنت کے پڑھنے کا وقت داخل نہیں ہوا تھا۔ اور وتر کے پڑھنے کا وقت بھی اس شخص کے حق میں داخل نہیں ہوا تھا۔ تو اس کی ساری نمازیں باطل ہو گئیں لہٰذا نئے سرے سے یہ سب نمازیں پڑھے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ عشاء اور سنت کو لوٹائے گا لیکن وتر کو نہیں لوٹائے گا۔ اس لئے کہ وتر کا وقت تو داخل ہو چکا ہے اور جہاں تک ترتیب کا تعلق ہے تو ترتیب نسیان کے عذر سے ساقط ہو گئی ہے۔ لہٰذا وتر کو نہیں لوٹائے گا اور عشاء کے فرض اور سنت کو لوٹائے گا۔ یہ فائدہ اس استدلال کا ہے۔ تو یہ تمام چیزیں مختلف دلائل کے ذریعہ سے ثابت ہوتی ہیں۔

قیاس اور تعدیہ

لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قیاس کے ذریعہ ان میں کسی چیز کو ثابت کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

جمہور حنفیہ کہتے ہیں کہ ہم کسی حکم کی علت کو قیاس کے ذریعہ سے ثابت نہیں کر سکتے۔ اور نہ کسی حکم کی شرط کو قیاس کے ذریعے ثابت کر سکتے ہیں۔ اور نہ کسی حکم کو ابتداءً ہم قیاس کے ذریعہ سے ثابت کر سکتے ہیں۔

شیخ فخر الاسلام کہتے ہیں کہ قیاس کے ذریعہ سے یہ ہو سکتا ہے کہ ایک نص ہے وہاں ایک حکم ہے اور ہم یہ کہیں کہ اس حکم کے لئے جو علت ہے وہ یہ وصف ہے۔ اب یہ وصف فلاں چیز کے لئے یہ علت میں موجود ہے۔ جس طریقہ سے فلاں چیز کے لئے یہ علت ہے اس طریقہ سے فلاں مقام میں بھی یہ علت ہے تو قیاس کے ذریعہ سے اسے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اور وہ دلیل میں یہ بات پیش کرتے ہیں کہ جب حضرت عمرؓ کے دور میں شراب نوشی کی واردات زیادہ ہونے لگیں تو حضرت عمرؓ نے صحابہ کرامؓ کو جمع کیا۔ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اور حضرت ابو بکرؓ کے زمانہ میں شراب کی کوئی خاص سزا نہیں تھی۔ کبھی ان کو لاٹھیوں سے مارا جاتا تھا کبھی جوتوں سے اور کبھی تھپڑوں سے مارا جاتا تھا۔ مختلف قسم کی سزائیں ان کو دی جاتی تھیں۔ لیکن خاص متعین طور پر کوئی

Marfat.com

سزا ابھی تک نافذ نہیں ہوئی تھی۔

جب یہ مشورہ شروع ہوا تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ میرا خیال ہے کہ جو شخص شراب نوش ہو اسے وہ سزا دی جائے جو اس شخص کو ملتی ہے جو پاکدامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگاتا ہے۔ اور استدلال میں حضرت علیؓ نے یہ فرمایا کہ بات یہ ہے کہ

"ان الشارب اذا شرب اسکر و اذا سکر ھذی و افتری" کہ ایک شخص جب شراب پیتا ہے تو وہ مدہوش ہو جاتا ہے۔ اس کی عقل و ہوش کی قوتیں زائل ہو جاتی ہیں۔ جب مدہوش ہو جاتا ہے تو پھر اس کے بعد وہ پاکدامن عورتوں پر زنا کی تہمت بھی لگاتا ہے، گالیاں بھی بکتا ہے۔ اس طرح حضرت علیؓ نے یہ استدلال کیا کہ جس طرح پاکدامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگانا یہ علت ہے اور اس علت کے ذریعہ اَسّی کوڑوں کی سزا ہے، اسی طرح شراب کا پینا بھی علت ہے اس لئے کہ اس میں بھی یہ چیز موجود ہے کہ ایک شخص کے ہوش و حواس زائل ہوتے ہیں، اس کے جذبات و زبان قابو میں نہیں رہتے تو پھر وہ اسی قسم کی حرکات کرتا ہے۔

لیکن قیاس کے ذریعہ سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ تعدیت ہے۔ یعنی نص یا اجماع کی بنا پر اگر کسی خاص مسئلہ میں کوئی حکم شرعی ہو تو قیاس کے ذریعہ سے اس حکم کو متعدی کیا جا سکتا ہے اور اس واقعہ کے ساتھ ایک دوسرا واقعہ جو ملتا جلتا ہے اس دوسرے واقعہ میں اس حکم کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔

اس بنا پر یہ کہا جاتا ہے کہ تعدیت ایک ایسا حکم ہے جو تعلیل کے ساتھ لازم ہے۔ یعنی جہاں تعلیل ہوگی وہاں تعدیہ ہوگی، جہاں تعدیت ہوگی وہاں تعلیل ہوگی۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی حکم منصوص یا کسی حکم اجماعی کے لئے ہم ایک ایسی علت کی تلاش نہیں کر سکتے جو علت صرف اسی موقع نص یا موقع اجماع پر مقصور ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جس طرح ایک علت متعدیہ کے ذریعہ سے ایک حکم کی تعلیل جائز ہے اسی طرح ایک علت قاصرہ کے ذریعہ سے بھی حکم کی تعلیل جائز ہے۔ اسی وجہ سے وہ یہ کہتے ہیں کہ سونے کا تبادلہ سونے کے مقابلہ میں اور چاندی کا تبادلہ چاندی کے مقابلہ میں، وہاں پر جو علت

Marfat.com

حرمت ہے وہ اس کی ثمنیت ہے کہ سونا اور چاندی دونوں ثمن ہیں۔اب ثمنیت ایک ایسی علت ہے جو سونے اور چاندی میں موجود ہے اور ان کے علاوہ اور کہیں موجود نہیں ہے۔ثمنیت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ چیز جو فطری طور پر ذریعہ تبادلہ ہو۔قدرتی طور پر جو ذریعہ تبادلہ ہو اور وہ سونا اور چاندی ہے۔اور اس کے علاوہ باقی جتنی چیزیں ہیں وہ ذریعہ تبادلہ ہیں،لوگوں کی اصطلاح کی بنا پر یا حکومت کے کسی آرڈر کی بنا پر۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ آخر اس تعلیل کا فائدہ کیا ہے۔اس تعلیل کا مقصد اگر یہ ہے کہ مقام نص میں یا مقام اجماع میں کسی حکم کو ثابت کیا جائے تو مقامِ نص میں تو حکم نص کی بنا پر ثابت ہے اور مقام اجماع میں اجماع کی بنا پر ثابت ہے۔

جب نص یا اجماع موجود ہے تو ان کے مقابلہ میں علت کی تلاش کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ اور اگر اس تعلیل کا منشا یہ ہے کہ یہ حکم کسی اور محل میں بھی موجود ہے۔تو کسی دیگر محل میں اس بنا پر حکم موجود نہیں ہوتا کہ وہ علت تو علت قاصرہ ہے،علت متعدیہ تو نہیں ہے لہٰذا تعدیت کے بغیر تعلیل کا کوئی فائدہ اور نتیجہ نہیں ہے۔

Marfat.com

استحسان

اَلَّذِیْنَ یَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَہٗ۔(الزمر۔۱۸)

ترجمہ: جولوگ بات غور سے سنتے ہیں پھر اس کے بہترین حکم کی پیروی کرتے ہیں۔

☆☆☆☆☆☆

ماراٰہ المسلمون حسناً فھو عنداللہ حسن

ترجمہ: جو کچھ مسلمان بہتر سمجھتے ہیں وہ خدا کے نزدیک بھی بہتر ہے۔

Marfat.com

استحسان

قیاس کے ساتھ ساتھ ایک بحث استحسان کی بھی ہے۔ بہت سے فقہائے حنفیہ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ

جب حنفیہ کے پاس قرآن کی کوئی دلیل نہیں ہوتی، سنت نبویہ سے وہ اپنے مدعا کو ثابت نہیں کر سکتے، اجماع کی دلیل ان کے پاس نہیں ہوتی اور قیاس کے ذریعہ سے اپنے مدعا کو نہیں ثابت کر سکتے تو وہ جھٹ سے کہہ دیتے ہیں کہ یہ ہمارا استحسان ہے۔ اور استحسان کی بنا پر ہم یہ بات اس طرح کرتے ہیں۔ تو وہ (معترضین) یہ کہتے ہیں کہ استحسان کا مطلب یہ ہے کہ گویا یہ میرا ذاتی رجحان ہے۔ میری طبیعت یہ چاہتی ہے کہ یہ حکم اس طرح ہونا چاہیے۔

چنانچہ شافعیہ نے حنفیہ پر بہت طنز اور طعن و تشنیع کی ہے کہ بغیر کسی دلیل شرعی کے محض اپنے رجحانِ طبیعت کی بنا پر کوئی حکم صادر نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ:۔

حنفیہ کے نزدیک استحسان حقیقت میں ان چار دلائل پر اضافہ نہیں ہے بلکہ حنفیہ اپنی اصطلاح میں استحسان کے دو معانی بیان کرتے ہیں۔

مفہوم

ایک اصطلاح تو ان کی یہ ہے کہ استحسان کہتے ہیں ایک قیاس خفی کو۔ یعنی ایک ایسے قیاس کو جس کے معلوم کرنے اور جس کے پہچاننے میں غیر معمولی غور و فکر کی ضرورت ہے۔ اور معمولی فکر و نظر کی بنا پر اس کو معلوم نہ کیا جا سکتا ہو تو ظاہر ہے کہ اس تعریف کی بنا پر استحسان، قیاس ہی میں داخل ہے۔ قیاس ہی کے دو اقسام ہیں۔ ایک ہی قیاس جلی اور ایک ہے قیاس خفی۔

دوسری اصطلاح حنفیہ کی یہ ہے کہ استحسان کا مفہوم یہ ہے کہ ہم قیاس ظاہر اور قیاس جلی سے ہٹ کر کسی مسئلہ اور کسی واقعہ کے متعلق ایک رائے قائم کریں۔ کسی مسئلہ اور کسی واقعہ کے متعلق قیاس ظاہر سے ہٹ کر ایک رائے قائم کرنا یہ استحسان ہے۔ لیکن اب:۔

سوال یہ ہے کہ قیاس ظاہری سے ہٹ کر اگر ہم کسی مسئلہ اور کسی واقعہ کے متعلق ایک رائے قائم کریں تو اس رائے کے قائم کرنے کے لئے ہمارے پاس کیا دلیل ہے؟

Marfat.com

وہ مختلف دلائل ہو سکتے ہیں۔ وہ دلیل حدیث بھی ہو سکتی ہے، ضرورت بھی ہو سکتی ہے اور قیاس خفی بھی ہو سکتی ہے۔

ا۔ استحسان سنت

حدیث کی مثال:۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ چیز جو ایک انسان کے پاس بالفعل موجود نہیں ہے، سردست وہ معدوم ہے تو ایک معدوم چیز کو نہیں بیچا جا سکتا۔ اس کا سودا نہیں کیا جا سکتا۔ یہ قیاس کا تقاضا ہے اس لئے کہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو معدوم ہیں اور ان کی فروخت کو شرعاً ناجائز قرار دیا گیا ہے اور اس پر بالکل اتفاق ہے۔

مثال کے طور پر ایک شخص مزامین اور ملاقیح کی بیع نہیں کر سکتا۔

رسول اللہ ﷺ نے منع کیا ہے۔

''نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع المضامين و الملاقيح''(مصنف عبدالرزاق)

ملاقیح کا مطلب یہ ہے کہ ایک اونٹ کی پشت میں جو منی ہے جس سے اونٹنی کا بچہ بنے گا اس کو ابھی سے فروخت کر دینا۔ اور مضامین کا مطلب یہ ہے کہ اونٹنی کے پیٹ میں جو حمل ہے اسے بیچ دینا، اس کی ممانعت کی گئی ہے۔ اس لئے کہ بالفعل یہاں اونٹنی کا کوئی بچہ موجود نہیں ہے۔ تو اونٹنی کے بچہ کی پیدائش سے پہلے اسے بیچ دینا ناجائز ہے، اس لئے کہ وہ معدوم ہے۔ اسی طرح ایک شخص اس پرندہ کو نہیں بیچ سکتا جو ہوا میں اڑا جا رہا ہو۔ اس لئے کہ ابھی تک وہ پرندہ اس کے قبضہ میں نہیں آیا اور یہ شخص پرندہ کو سپرد کر دینے پر قادر نہیں ہے۔

ان نظائر پر قیاس کرتے ہوئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بیع سلم بھی ناجائز ہے کہ ایک شخص دوسرے کو ایک ہزار روپے دیتا ہے اور کہتا ہے کہ اگلے سال فلاں تاریخ کو آپ اس نرخ پر مجھے گندم فراہم کریں گے۔ یہ ہے بیع سلم۔ تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جس طرح ان تمام نظائر میں بیع ناجائز ہے اسی طرح بیع سلم بھی ناجائز ہو اس لئے کہ یہ معدوم ہے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے اس قیاس جلی سے ہٹ کر یہ رائے قائم کی ہے کہ بیع سلم جائز ہے۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کی حدیث ہمارے پاس موجود ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا

Marfat.com

ہے

''من اسلم منکم فلیسلم فی کیلٍ معلومٍ و وزن معلوم الی اجلٍ معلومٍ''(صحاح ستہ)

وہ شخص جو تم میں سے بیع سلم کرتا ہے پس چاہیئے وہ سلم کرے کیل معلوم اور وزن معلوم میں یعنی ایک متعین اور معلوم چیز کو جو کیل اور پیمانہ کے ذریعے بیچی جاتی ہو یا وزن کے ذریعے بیچی جاتی ہو اس کے کیل اور وزن کو معلوم ہونا چاہیئے۔''الی اجلٍ معلومٍ''اور سلم کرے ایک خاص مقرر رہ مدت تک۔اس مدت کا تعین ہونا چاہیئے کہ درمیان میں مدت کتنی ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع سلم جائز ہے۔اس کے ساتھ ساتھ یہ اصول کہ ایک ایسی چیز جو انسان کے پاس بالفعل موجود نہیں ہے اس کے بیع کی ممانعت کی گئی ہے۔اس اصول کی روایت خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی کی گئی ہے۔لیکن اس کے ساتھ ساتھ بیع سلم کا استثناء بھی ہے۔

چنانچہ حدیث میں آیا ہے کہ

'' نهی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع مالیس عند الانسان و رخص فی السلم''

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت کی ہے اس چیز کو بیچنے کی جو انسان کے پاس نہیں ہے۔

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع سلم کے سلسلہ میں رخصت دی ہے کہ بیع سلم تم کر سکتے ہو۔

اسے استحسان اثر اور اسے استحسان سنت بھی کہتے ہیں۔ظاہر بات ہے کہ اس قسم کا استحسان سنت اور حدیث سے باہر نہیں ہے بلکہ

حنفیہ کا استدلال اس قسم کے مقامات میں سنت پر ہی ہے۔

۲۔استحسانِ اجماع

کبھی کبھی استحسان، استحسان تعامل ہوتا ہے۔وہ استحسان تعامل، اجماع کے معنی میں ہوتا ہے۔اس کی مثال استثناء ہے۔

مثلاً ایک شخص کسی موچی کے پاس جاتا ہے اور اپنے پیروں کا ناپ دیتا ہے کہ اس ناپ کے مطابق اس قسم کی چپلیاں بناؤ۔وہ اس کے لئے چپلیاں بنا دیتا ہے۔

Marfat.com

قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس قسم کا سودا جائز نہ ہو اس لئے کہ وہ چپلیں ابھی تک تیار نہیں ہیں، وہ تو بعد میں بنیں گی۔ تو ایک ایسی چیز جو سرے سے موچی کے پاس موجود نہیں ہے اس کا سودا کیسے کرتا ہے۔ لیکن نبی اکرم ﷺ کے زمانہ سے لے کر آج تک تمام مسلمانوں کا اسی پر عمل رہا ہے اور نبی ﷺ اور آپ ﷺ کے صحابہؓ نے اس پر نکیر نہیں کی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس عام کلیہ سے کہ معدوم کا بیع نہیں ہو سکتا، تعامل کی بنا پر اور خود نبی اکرم ﷺ کی خاموشی کی بنا پر، اس کی حیثیت ایک استثناء کی ہے۔ یہ اس عام اصول سے مستثنیٰ ہے۔ اس استحسان کا نام استحسان اجماع ہے۔

۳۔ استحسانِ ضرورت

اسی طرح کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ استحسان، ضرورت کی بنا پر ہوتا ہے۔

مثال کے طور پر قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ ایک برتن جب ایک بار ناپاک ہو جائے تو وہ بالکل پاک نہ ہو سکے اور خاص طور پر مٹی کے برتن دوبارہ پاک نہ ہو سکیں۔ اس لئے کہ جب ایک بار ناپاکی پہنچ جائے تو مٹی کا برتن ناپاکی کے بعض اجزاء کو جذب کر لیتا ہے۔ اس کے بعد اگر آپ اسے دھوتے ہیں تو دھوتے رہیں لیکن جو اجزاء جذب کئے گئے ہیں وہ تو جذب کئے گئے ہیں۔ اب ہمارے پاس اس کا کیا ذریعہ ہے کہ وہ اجزاء بھی باہر نکل جائیں۔ اگر ہم یہ کہیں کہ ایک برتن جب ایک دفعہ ناپاک ہو جائے تو اسے ختم کر دو، توڑ دو اور نئے سرے سے نیا برتن ہونا چاہیئے تو اس صورت میں لوگوں کے لئے بہت زیادہ حرج ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ'' (الحج۔۷۸)

قرآن مجید کے ان اشارات کا تقاضا یہ ہے کہ اس قیاس کو ہم چھوڑ دیں اور ہم کہیں کہ اس قسم کا برتن پاک ہو سکتا ہے اگر اسے تین مرتبہ دھولیا جائے۔

تو اس قسم کے استحسان کا نام استحسان ضرورت ہے۔ اور یہ حقیقت میں قرآن مجید کے بعض اشارات کی بنا پر ہے۔ تو یہ بھی ان چار دلائل سے باہر کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

Marfat.com

میں کامل درجہ کی تعظیم ہے۔اب آیت تلاوت کے ذریعہ سے جو واجب ہے وہ سجدۂ تلاوت ہے اور سجدہ کا جو مفہوم ہے وہ یہی ہے کہ پیشانی کو زمین پر رکھ دیا جائے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک کامل درجہ کی تعظیم ہم پر واجب ہوگئی۔اب رکوع کے ضمن میں اگر ہم اس سجدہ کو ادا کرنا چاہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے اوپر تو لازم ہے کامل درجہ کی تعظیم لیکن ہم بالفعل ناقص درجہ کی تعظیم کر رہے ہیں۔تو اس استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت اس طریقہ سے ادا نہ ہو۔اور استحسان میں اس کو قیاس کرتے ہیں اس بات پر کہ نماز میں رکوع بھی فرض ہے اور سجدہ بھی فرض ہے۔اب ایک شخص یہ نہیں کر سکتا کہ وہ دو دفعہ رکوع کرلے اور یہ کہے کہ ایک دفعہ تو میں نے رکوع ادا کیا اور دوسری دفعہ میں رکوع کو سجدہ کا قائمقام بناتا ہوں۔جس طرح نماز میں رکوع کو سجدۂ صلوٰۃ کے قائمقام نہیں قرار دیا جا سکتا اسی طرح رکوع کو سجدۂ تلاوت کے قائمقام بھی قرار نہیں دیا جا سکتا۔یہ استحسان کا تقاضا ہے۔

لیکن یہاں پر قیاس کا اثر قوی ہے۔وہ اس بنا پر کہ سجدۂ تلاوت کو ہم سجدۂ صلوٰۃ پر قیاس نہیں کر سکتے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز میں رکوع اور سجود دونوں مستقل ارکان کی حیثیت سے بذاتِ خود واجب ہیں۔رکوع کو ایک مستقل رکن کی حیثیت دی گئی ہے۔اس وجہ سے یہ ضروری ہے کہ ہم بذاتِ خود رکوع کو الگ طور پر ادا کریں اور سجدہ کو الگ طور پر ادا کریں۔سجدہ کی شکل تو یہ ہے کہ ہم اپنی پیشانی زمین پر رکھیں اور رکوع کی شکل یہ ہو کہ ہم جھک جائیں۔لیکن جہاں تک سجدۂ تلاوت کا تعلق ہے تو سجدۂ تلاوت کو اللہ تعالیٰ نے ایک مستقل رکن کی حیثیت سے واجب نہیں کیا ہے۔بلکہ سجدۂ تلاوت سے جو اصل مقصود ہے وہ صرف اللہ تعالیٰ کی تعظیم اور اللہ تعالیٰ کے حضور جھکنا ہے۔اسی بنا پر ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن مجید میں بعض آیاتِ سجدہ ایسی ہیں کہ وہاں سجدہ کا لفظ ذکر کیا گیا ہے کہ لوگوں کو کیا ہوا ہے کہ جب ان کو کہہ دیا جاتا ہے کہ سجدہ کرو تو وہ سجدہ نہیں کرتے۔اور کبھی آیاتِ سجدہ میں رکوع کا تذکرہ کیا گیا ہے کہ جب ان کو کہہ دیا جائے کہ رکوع کرو تو وہ کیوں رکوع نہیں کرتے؟

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سجدۂ تلاوت سے مقصود بذاتِ خود سجدہ نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد صرف تعظیم ہے اور مطلق تعظیم میں رکوع اور سجدہ دونوں برابر ہیں۔اس بنا پر رکوع کے ضمن

Marfat.com

میں سجدۂ تلاوت کو ادا کیا جا سکتا ہے۔ رکوع قائمقام سجدۂ تلاوت ہو سکتا ہے۔

اب یہاں قیاس کو استحسان پر ترجیح دی گئی ہے۔ تو کبھی یہ ہوتا ہے کہ استحسان کو قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے اور کبھی کبھی قیاس کو استحسان پر ترجیح دی جاتی ہے۔

یہاں ایک اور بحث پیدا ہوتی ہے کہ اگر ہم کسی حکم کو قیاس کے برخلاف استحسان کی بنا پر ثابت کریں تو اب اس حکم کو ہم قیاس کے ذریعہ سے متعدی کر سکتے ہیں یا نہیں؟

اصل میں بات یہ ہے کہ اگر قیاس خفی کے ذریعہ سے ہم ایک حکم کو ثابت کریں جو قیاس جلی کے خلاف ہو تو اس حکم کو ہم ایک جزئیہ سے دوسرے جزئیہ تک متعدی کر سکتے ہیں۔ ایک واقعہ کو دوسرے واقعہ پر قیاس کر سکتے ہیں۔ ایک مسئلہ کے ساتھ دوسرا مسئلہ ملا سکتے ہیں۔

لیکن اگر کسی حکم کو ہم ثابت کریں قیاس کے خلاف استحسان اثر کی بنا پر یا استحسان ضرورت کی بنا پر یا استحسان اجماع کی بنا پر تو پھر اس حکم پر کسی دوسرے جزئیہ کو کسی دوسرے واقعہ کو قیاس نہیں کر سکتے۔

مثلاً اگر بائع اور مشتری یعنی بیچنے والے اور خریدنے والے کے درمیان مقدارِ ثمن میں اختلاف پیدا ہو جائے۔ فروخت کرنے والے نے کہا میں نے یہ کتاب تمہارے اوپر دس روپے میں فروخت کی ہے۔ خریدنے والے نے کہا کہ میں نے اس کتاب کو تم سے پانچ روپے میں خریدا ہے اور ابھی تک وہ کتاب فروخت کرنے والے کے قبضہ میں ہے اور خریدنے والے نے اس پر قبضہ نہیں جمایا۔ تو ایسی صورت میں قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہاں پر مشتری یعنی خریدنے والا قسم کھائے اس لئے کہ بیچنے والا تو دعویٰ کرتا ہے زیادتِ ثمن کا کہ اس کتاب کی قیمت دس روپے ہے یعنی پانچ روپے زائد ہے اور خریدنے والا کہتا ہے کہ پانچ روپے تو میں مانتا ہوں اور پانچ روپے آپ کے میرے اوپر واجب نہیں ہیں۔ تو

"البائع یدعی زیادۃ الثمن و المشتری ینکرھا"

بائع زیادت ثمن کا دعویٰ کرتا ہے اور مشتری اس سے منکر ہے۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں صرف مشتری کو قسم دی جائے۔ اگر بائع کے پاس گواہ ہیں تو ان گواہوں کے مطابق اس کے حق میں فیصلہ کر لیا جائے اور اگر گواہ نہیں ہیں تو مشتری کے قول کو معتبر قرار دیا جائے۔ لیکن نبی ﷺ

Marfat.com

کا یہ ارشاد ہے کہ

"اذا اختلف المتبایعان و السلعة قائمة تحالفا و ترادّا"

جب بائع اور مشتری آپس میں مختلف ہو جائیں اور ابھی تک مبیعہ قائم ہے اور وہ ہلاک نہیں ہوا۔ تو بائع اور مشتری دونوں آپس میں قسم کریں گے، ایک کو بھی قسم دی جائے گی اور دوسرے کو بھی قسم دی جائے گی اور بیع کو فسخ کر دیں گے۔ قیمت مشتری کی جیب میں رہے گی اور مبیعہ یعنی وہ کتاب بائع کے ہاتھ میں رہے گی۔

اگر اس مبیعہ کو مشتری نے قبضہ نہیں کیا تو اس اقدام سے پہلے تو یہ حکم، قیاس خفی کے موافق ہے۔ قیاس جلی کے اگرچہ خلاف ہے لیکن قیاسِ خفی کے موافق ہے۔ یہ استحسانِ قیاس ہے۔ اس بنا پر کہ جس طرح ایک اعتبار سے بائع مدعی ہے زیادتِ ثمن کا اور خریدنے والے زیادتِ ثمن کا منکر ہے۔ اسی طرح ایک اعتبار سے مشتری خود مدعی ہے اور بائع منکر ہے۔ وہ اس لحاظ سے کہ مشتری کا دعویٰ یہ ہے کہ جب پانچ روپے میں تمہارے سپرد کروں گا تو تیرے اوپر لازم ہوگا کہ یہ کتاب میرے سپرد کر دے۔ اور بائع کہتا ہے کہ پانچ روپے دینے سے مجھ پر لازم نہیں ہے کہ کتاب تمہیں دے دوں۔ جب تک تم نے دس روپے نہ دیئے ہوں۔ تو اس بنا پر فقہاء یہ کہتے ہیں کہ

" المشتری یدعی وجوب تسلیم المبیعه عند نقد الاقل و البائع ینکره"

خریدنے والا یہ دعویٰ کرتا ہے کہ جب میں پانچ روپے ادا کروں تو تمہیں لازم ہے کہ کتاب مجھے دو۔ اور کہتا ہے کہ پانچ روپے سپرد کرنے پر مجھے لازم نہیں، جب تک تم دس روپے تسلیم نہ کرو۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بائع اور مشتری دونوں میں سے ہر ایک، ایک اعتبار سے مدعی ہے اور ایک اعتبار سے منکر ہے۔

جب بات یہ ہے کہ ہر ایک، ایک اعتبار سے منکر ہے تو منکر کے لئے تو قسم ہے تو دونوں قسم کھائیں گے۔

Marfat.com

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب تک مشتری نے مبیعہ پر قبضہ نہیں کیا ہے اس وقت تک دونوں کو قسم دینا استحسان کے خلاف نہیں ہے۔ قیاس خفی کے خلاف نہیں ہے۔ بلکہ استحسانِ قیاس سے یہ چیز ثابت ہوتی ہے۔

حنفیہ اس بنا پر یہ کہتے ہیں کہ فرض کیجئے کہ خرید نے والا بھی مرگیا اور فروخت کرنے والا بھی مرگیا دونوں کے وارث باقی ہیں ان کے درمیان اس قسم کا تنازعہ بپا ہو گیا۔ ایک نے کہا کہ میرے مورث نے دس روپے میں یہ کتاب بیچی تھی اور دوسرا کہتا ہے کہ میرے مورث نے پانچ روپے میں یہ کتاب خریدی تھی۔ تو یہاں یہ مناسب ہے کہ دونوں قسم اُٹھائیں اور بیع کو فسخ کر دیا جائے۔ اس لئے کہ اصل میں جو حکم ہے وہ ثابت ہے استحسانِ قیاس کی بنا پر، وہ قیاس خفی کے ساتھ مناسب ہے تو اس حکم کو ہم مورثین سے وارثین کی طرف متعدی کر سکتے ہیں۔

یا فرض کیجئے کہ وہ مبیعہ اجارہ کی صورت ہے۔ یعنی ایک شخص نے ایک مکان کرایہ پر دیا۔ اور دوسرے شخص نے کرایہ پر لے لیا لیکن ابھی تک اس مکان پر کرایہ دار کا قبضہ نہیں ہوا ہے۔ اس درمیان میں ان میں تنازعہ بر پا ہو گیا۔ مالک مکان کہتا ہے کہ کرایہ جو ہمارے درمیان طے ہوا تھا وہ پچاس روپے ماہوار ہے۔ کرایہ دار کہتا ہے کہ چالیس روپے ماہوار پر سودا ہو گیا تھا۔ ایسی صورت میں بھی دونوں قسم کھائیں گے اور اجارہ کو فسخ کر دیا جائے گا۔ اس وجہ سے کہ بیع کی صورت میں جو دونوں پر قسم ہے وہ استحسانِ قیاس کی بنا پر ثابت ہے اسے ہم اجارہ کی طرف متعدی کر سکتے ہیں۔

اگر ایک نے قسم کھائی اور دوسرے نے نہ کھائی تو جس نے قسم کھائی اس کا مدّعا ثابت ہو جائے گا۔

اور اگر یہ صورت ہے کہ خرید نے والے نے قبضہ کر لیا ہے اور اس کے بعد ان کے درمیان مقدارِ ثمن میں اختلاف واقع ہو گیا ہے اور ابھی تک مبیعہ قائم ہے۔

تو اس صورت میں قیاس کا اور استحسان کا دونوں کا تقاضا یہ ہے کہ مشتری کو قسم کھانا چاہیئے اور بائع کو قسم نہیں کھانی چاہیئے۔ اس لئے کہ یہاں مشتری کا دعویٰ تو نہیں ہے بائع کا ہے یعنی وہ دعویٰ کرتا ہے زیادتِ ثمن کا اور مشتری منکر ہے لیکن نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ

Marfat.com

''اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا و ترادّ''

جب بائع اور مشتری دونوں آپس میں مختلف ہو جائیں اور مبیعہ قائم ہو تو دونوں آپس میں قسم کھائیں اور بیع کو آپس میں فسخ کر دیں۔

تو اس حدیث کی بنا پر ہم اس استحسان اور قیاس سب کو چھوڑتے ہیں۔ چونکہ یہ حکم اب صرف حدیث کی بنا پر ثابت ہے اس کی تائید میں قیاسِ جلی بھی نہیں ہے قیاسِ خفی بھی نہیں۔ اس لئے اس حکم پر ہم ایک اور جزئیہ کو قیاس نہیں کر سکتے۔ اگر اس قسم کا تنازعہ وارثوں کے درمیان پیدا ہو جائے، مشتری مر گیا ہے۔ اس کے اور بائع کے وارثوں کے درمیان یہ تنازعہ پیدا ہو گیا ہے تو وہاں ہم یہ نہیں کریں گے کہ دونوں وارث قسم کھائیں اور بیع کو فسخ کر دیا جائے بلکہ یہاں مشتری کا وارث قسم کھائے گا۔

یا فرض کیجئے کہ اجارہ کی صورت میں یہ اختلاف پیدا ہو گیا کہ ایک شخص نے اپنا مکان دوسرے کو کرایہ پر دیا اور کرایہ دار نے اس مکان پر قبضہ کیا اور اس میں رہتا ہے۔ اس کے بعد دونوں کے درمیان اختلاف واقع ہو گیا۔ مالکِ مکان کہتا ہے کہ اس کا کرایہ تو پچاس روپے ماہوار طے ہوا ہے اور وہ کہتا ہے کہ نہیں چالیس روپے ماہوار طے ہوا ہے۔ تو یہاں دونوں قسم نہیں کھائیں گے۔ اجارہ کو فسخ نہیں قرار دیا جائے گا۔ بلکہ جو کرایہ دار ہے قسم کھائے گا کہ یہ پچاس روپے ماہوار کرایہ نہیں تھا بلکہ چالیس روپے تھا اور پھر چالیس روپے کرایہ طے ہو جائے گا۔ اگر قسم نہ کھائے تو پچاس روپے کرایہ طے ہوگا۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک حکم اگر ایسا ہے کہ استحسان کی بناء پر ہم نے اسے مان لیا اور وہ استحسان، استحسانِ سنت ہے یا استحسانِ اجماع ہے اور اس کی پشت پر اس کی تائید میں قیاسِ خفی یا قیاسِ جلی کچھ بھی نہیں ہے۔ تو اس پر ہم دوسرے جزئیہ کو قیاس نہیں کر سکتے۔ لیکن اگر ایک حکم استحسان کی بنا پر ثابت ہے اور وہ استحسان، استحسانِ قیاسِ خفی ہے۔ قیاسِ خفی اس کی تائید میں موجود ہے تو ہم اس پر اور جزئیات کو قیاس کر سکتے ہیں۔ چنانچہ ہم مورثین پر وارثین کو قیاس کر سکتے ہیں۔ اجارہ کو بیع پر قیاس کر سکتے ہیں۔

Marfat.com

وجوب اجتہاد

قرآن سے:۔

قرآن کریم نے احکام شرع پر غور وفکر کرنے اور اختلافی مسائل میں اصل کی طرف رجوع کرنے کو واجب قرار دیا ہے۔

''فَاعْتَبِرُوْا يٰۤاُولِي الْاَبْصَارِ'' (الحشر۔۲)

ترجمہ: اے آنکھ والو عبرت حاصل کرو۔

''فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ''
(النساء۔۵۹)

ترجمہ: اے مومنو! اگر کسی معاملے میں تمہارا اختلاف ہو جائے تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو۔

سنت سے:۔

''اجتهدوا فکل ميسر لما خلق له''

ترجمہ: اجتہاد کرو کیونکہ جو شخص جس کام کے لئے پیدا کیا جاتا ہے اللہ وہ کام اس کے لئے آسان کر دیتا ہے۔

''اذ احکم الحاکم فاجتهد، ثم اصاب فله اجران واذاحکم ذاجتهد ثم اخطأ فله اجر''

ترجمہ: جب کوئی حاکم فیصلہ دینے میں صحیح اجتہاد کرے تو اُس کے لئے دو اجر ہیں اور اگر اس نے اجتہاد میں غلطی کی تو اس کے لئے ایک اجر ہے۔

''طلب العلم فريضة علىٰ کل مسلم و مسلمة''

ترجمہ: علم حاصل کرنا ہر مسلمان مرد وعورت پر فرض ہے۔

ان تمام احادیث میں جدوجہد، طلب علم اور اجتہاد کی ترغیب دی گئی ہے۔

Marfat.com

اجتہاد

لغوی تعریف

اجتہاد کی لغوی تعریف ہے کوشش ۔لیکن اصولِ فقہ اور مآخذ شریعت کی اصطلاح میں اجتہاد کی تعریف یہ ہے کہ

"استقرار النصر فی استنباط الاحکام الشرعیة من الادلّة الشرعیة"

کہ ایک شخص اپنے پوری کوشش اور طاقت کو صرف کرے احکام شرعیہ کے استخراج میں دلائل شرعیہ سے۔ یعنی دلائل شرعیہ سے احکام شرعیہ کے استنباط میں ایک شرط ہے کہ اپنی پوری طاقت صرف کرے۔ یہ اجتہاد شرعی کہلاتا ہے۔ اجتہاد کی ایک اور تعریف یہ کی گئی ہے "وهو بذل الفقیهة طاقته فی استخراج الحکم الشرعی بحیث یحس عن نفسه العجز عن مزید علیه" یعنی فقیہہ کا "شرعی نظری حکم کے استخراج میں اپنی طاقت صرف کرنا ہے بایں طور کہ اِس سے زیادہ طاقت صَرف کرنے سے وہ اپنے آپ کو بے بس پاتا ہو" اجتہاد شرعی کی یہ تعریف نہیں ہے کہ ایک شخص کسی مسئلہ اور واقعہ کے متعلق آزادانہ طور پر رائے قائم کرلے۔ اور اس پر کسی دلیل شرعی، کسی نص کی تحدید نہ ہو اور اس کے لئے کوئی ماخذ نہ ہو۔ بس آزادانہ طور پر وہ جو بھی چاہے رائے قائم کرے۔ ہوسکتا ہے ہم لغت میں اسے اجتہاد کا درجہ دے دیں کہ یہ لغوی اجتہاد ہے۔ لیکن جہاں تک مآخذ شرعیہ کے اجتہاد کا تعلق ہے تو اس اجتہاد کو ہم اجتہاد شرعی نہیں کہہ سکتے۔ اجتہاد شرعی وہی ہوگا جس کے لئے کوئی ماخذ ہو، دلائل شرعیہ میں سے یعنی کتاب اللہ سے ہو یا سنت رسول اللہ ﷺ سے ہو یا اجماع سے ہو یا قیاس سے ہو۔

شرائطِ اجتہاد

اجتہاد کے سلسلہ میں کئی شرائط ہیں۔ ان کے بغیر اجتہاد نہیں کیا جاسکتا۔ کچھ ضروری شرائط ایسی ہیں کہ جب تک وہ پوری نہ ہوں کسی شخص کو اجتہاد کی صلاحیت کا حامل نہیں قرار دیا

Marfat.com

جائے گا اور اس کے اجتہاد کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

۱۔ اس سلسلہ میں پہلی شرط یہ ہے کہ ایک شخص کتاب اللہ کی ان آیات کو اچھی طرح سمجھتا ہو جن آیات کا تعلق فقہی اور قانونی احکام سے ہے۔ تقریباً پانچ صد آیات قرآن مجید میں ایسی ہیں جن کا تعلق فقہی اور قانونی احکام سے ہے۔ تو ایک شخص کو ان تمام آیات پر عبور حاصل ہونا چاہیئے۔ اور ان آیات کی تفسیر و تشریح میں پہلے جو کچھ لکھا گیا ہے اسے ان سے واقفیت ہونی چاہیئے۔ اور معلوم ہونا چاہیئے کہ ان میں ناسخ کیا ہے اور منسوخ کیا ہے۔ اگر ایک شخص کو سرے سے قرآن کی ان آیات کے متعلق سرسری سی بھی واقفیت نہ ہو جن کا تعلق فقہی و قانونی احکام سے ہے اور وہ کمر کس کر اجتہاد شروع کر دے تو اس کے اجتہاد کو قبول نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ ناواقفیت کی بنا پر ایک ایسی آزاد رائے قائم کرے اور ایسا آزاد اجتہاد کرے جو براہِ راست قرآن مجید کے ان قوانین و احکام سے ٹکراتا ہو جو احکام و قوانین ان پانچ صد آیات میں وارد ہوئے ہیں۔

اِسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی وہ احادیث جن کا تعلق قانون اور فقہ سے ہے، اِن احادیث سے بھی ایک مجتہد کو واقفیت ہو اور اُسے یہ بھی معلوم ہو کہ یہ احادیث کِس کِس مرتبے کی ہیں۔ یعنی وہ حدیث خبر متواتر ہے، خبر مشہور ہے یا خبر واحد ہے۔ اور پھر یہ کہ اصولِ حدیث کے اعتبار سے یہ روائت کِس پائے کی ہے؟ یہ اِس لئے کہ اگر ایک مجتہد کو اُن احادیث کے متعلق معلومات حاصل نہیں ہوں گی تو وہ صحیح اجتہاد نہیں کر سکے گا۔ اِسی طرح اُسے قیاس کی شرائط کا علم ہو یعنی کن شرائط کی بِنا پر قیاس صحیح ہے اور اگر وہ شرائط موجود نہ ہوں تو قیاس صحیح نہ ہوگا۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ شخص وہ عربی ان سے واقف ہو۔ عربی زبان کے استعمالات سے واقف ہو اور اس کو یہ معلوم ہو کہ عربی زبا ادب کیا ہے، اسلوب کیا ہے؟ ایک شخص اگر عربی زبان کے استعمال سے ناواقف ہے اس لوب کو نہیں جانتا تو ہوسکتا ہے کہ ناواقفیت کی بنا پر وہ ایسی آزاد رائے قائم کر لے جو بالکل سے عربی ادب و اسلوب کے خلاف ہو۔

مثلاً نبی اکرم ﷺ نے یہ فرمایا

Marfat.com

چاہیئے کہ میں تم میں سے کسی شخص کو نہ دیکھوں کہ وہ تکیہ لگائے بیٹھا ہے اور وہ یہ کہتا ہے کہ بس جو کچھ بھی کتاب اللہ میں ہے اسے تو ہم مانتے ہیں اور اس کے سوا جو کچھ ہے وہ میں نہیں مانتا۔ اس حقیقت کو اچھی طرح جان لو کہ مجھے قرآن بھی دیا گیا ہے اور اس قرآن کے مثل اور وحی بھی میرے پاس آتی ہے۔ کچھ اور بھی دیا گیا ہے۔ اس لئے تمہیں قرآن کی پیروی بھی کرنا ہوگی اور میری سنت کی پیروی بھی کرنا ہوگی۔ اب یہاں پر الفاظ یہ ہیں کہ

"لا الفین احدکم"

"چاہیئے کہ تم میں سے میں کسی شخص کو نہ پاؤں"....اب یہاں سے ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث سرے سے رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہے۔ بلکہ بعد میں امام شافعیؒ وغیرہ نے اس حدیث کو اپنی طرف سے گھڑ لیا ہے اس لئے کہ ان کو ضرورت تھی نظریہ حدیث کی۔ اور ڈاکٹر صاحب کی دلیل یہ ہے کہ یہاں پر نبی اکرم ﷺ نے خطاب فرمایا ہے کہ

"لا اجدنّ احدکم"

کہ میں تم میں سے کسی ایک کو نہ پاؤں۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کو یہ خدشہ تھا اور وہ یہ جانتے تھی کہ میرے صحابہؓ میں سے بعض لوگ ایسے پائے جائیں گے کہ وہ میری سنت سے انکار کریں گے۔ یہ حدیث تو صحابہ کرامؓ کی انتہائی تذلیل و توہین کے مترادف ہے، اس سے صحابہ کرامؓ کی توہین کا پہلو نکلتا ہے کہ میرے صحابہ کرامؓ میں سے بعض لوگ ایسے ہوں گے لہٰذا حضور ﷺ ان کو خطاب کرتے ہیں کہ میں تمہیں نہ دیکھوں کہ تم ایک حدیث کے متعلق یہ کہو۔

صحابہ کرامؓ جو نبی اکرم ﷺ کا اس قدر احترام کرتے تھے اس قدر آپ ﷺ کے مطیع تھے، ان کے متعلق ہم کیسے یہ فرض کریں کہ ان میں سے بھی ایسے لوگ پائے جا سکتے ہیں کہ وہ بحیثیت مجموعی سنتِ رسول اکرم ﷺ کو رد کر دیں اور نبی اکرم ﷺ کو اس قسم کی تنبیہ کی ضرورت پڑ جائے۔

یہ سارا استدلال ڈاکٹر فضل الرحمن کا اس بات پر مبنی ہے کہ وہ عربی زبان کے اسلوب سے واقف نہیں ہیں۔

Marfat.com

حقیقت میں اس مقام پر نبی اکرم ﷺ نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ تعریض کے طور پر ہے۔ بظاہر روئے سخن تو ہے ان لوگوں کی طرف جو نبی اکرم ﷺ کے زمانہ میں موجود تھے لیکن ان کا اصل اشارہ ان کی طرف تھا جو بعد میں آنے والے تھے۔ مطلب یہ تھا کہ میری امت میں ایسے لوگ نہ پائے جائیں جن کی یہ حرکت ہو۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

"وَ لَقَدْ اُوْحِیَ اِلَیْکَ وَاِلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکَ لَئِنْ اَشْرَکْتَ لَیَحْبَطَنَّ عَمَلُکَ وَلَتَکُوْنَنَّ مِنَ الْخَاسِرِیْنَ" (الزمر۔۶۵)

کہ تیری طرف یہ وحی کی گئی ہے کہ تو اگر شرک کرے تو تیرا عمل تباہ ہو جائے گا۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے شرک کا صدور ممکن تھا اور اللہ کی نظر میں اس کا امکان تھا اور اس بنا پر ان کو ڈرایا گیا کہ اگر تو نے شرک کیا تو تیرے اعمال کو تباہ کر دیا جائے گا۔ اگر یہ منشاء ہوتا تو پھر قرآن مجید سے خود توہینِ رسالت کا پہلو نکلتا ہے درحقیقت یہ تعریض ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تیری امت میں ایسے لوگ نہ پائے جائیں جو شرک کے مرتکب ہوں۔ نبی اکرم ﷺ جو سرورِ کائنات ہیں ان کو معاف نہیں کیا جا سکتا اگر وہ شرک کا ارتکاب کریں تو کوئی دوسرا شخص کس طریقہ سے معاف کیا جائے گا۔

نبی اکرم ﷺ کے کلام میں بھی اسی طریقہ سے تعریض ہے لیکن ڈاکٹر فضل الرحمٰن اس تعریض کو نہیں سمجھے۔ وہ اسلوبِ بیان سے ناواقف ہیں، انہوں نے اس طرح کی آزادانہ اجتہادی رائے قائم کر لی جس کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔

اجتہاد کا حکم

اجتہاد کا حکم یہ ہے کہ مجتہد جب کوئی اجتہاد کرتا ہے اور اپنی پوری طاقت اور کوشش کسی خاص حکم شرعی کے معلوم کرنے میں صرف کرتا ہے تو وہ اپنے گمانِ غالب کی بنا پر اپنے متعلق یہ رائے قائم کرتا ہے کہ میں حق تک پہنچ گیا۔ لیکن یہ رائے یقینی نہیں ہے کہ ایک مجتہد اپنی اجتہادی کوششوں کے نتیجہ میں لازماً حق کو پہنچ جائے۔ بلکہ مجتہد کی رائے میں جس طریقہ سے صحت کا احتمال ہوتا ہے اسی طریقہ سے خطا کا بھی احتمال ہوتا ہے۔

Marfat.com

معتزلہ کی رائے

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہے وہ حق تک پہنچا ہوا ہے اور کسی مجتہد کے اجتہادی رائے قائم کرنے میں خطا کا احتمال نہیں ہے۔

لیکن اہل السنت والجماعت کا خیال یہ ہے کہ ایک مجتہد کی اجتہادی رائے میں جس طرح صحت کا احتمال ہے اسی طرح خطا کا احتمال بھی ہے۔

مجتہد کی اجتہادی رائے کے بارے میں اہل السنت اور معتزلہ کا اختلاف اس امر پر مبنی ہے کہ اگر مجتہدین کے درمیان اختلاف واقع ہو جائے تو اختلاف کے مقام میں حق ایک ہوتا ہے یا مقام اختلاف میں حق متعدد ہوتا ہے؟

اہل السنت والجماعت کا یہ خیال ہے کہ اختلاف کے موضع میں حق ایک ہی ہوتا ہے۔ اب جس مجتہد کی اجتہادی رائے اس حق کے مطابق ہے وہ تو حق تک پہنچ چکا ہے وہ مجتہد مصیب ہے اور اس کی اجتہادی رائے کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ بالکل حق کے مطابق ہے اور صحیح ہے۔

اور جس مجتہد نے اپنی اجتہادی رائے قائم کرتے ہوئے اس حق کی مخالفت کی اس کی رائے اس حق کے خلاف پڑ گئی ہے تو وہ مخطی ہے اور اس نے اجتہادی رائے قائم کرنے میں خطا کا ارتکاب کیا۔

لیکن معتزلہ کہتے ہیں کہ مقام اختلاف میں حق متعدد ہے۔ یعنی ہر ایک مجتہد کا قول حق ہے اس لئے مجتہد کے اجتہادی رائے میں خطا کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔

یہ اختلاف بھی ایک اور اختلاف پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر واقعہ میں اور ہر مسئلہ میں جو اجتہادی حیثیت رکھتا ہو اس کے بارے میں اللہ کی طرف سے ایک متعین حکم ہے یا کسی واقعہ اور مسئلہ کے متعلق اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی متعین حکم نہیں ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس قسم کے اجتہادی واقعات اور مسائل کے متعلق مجمل طور پر یہ حکم دیا ہے کہ اس مسئلہ کے بارے میں میرا حکم وہی ہے جس پر ایک مجتہد اجتہادی رائے کی بنا پر پہنچ جائے بس وہی میرا حکم ہے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اجتہادی واقعات اور مسائل کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے ہاں کوئی ایک متعین حکم نہیں ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ مجتہد اپنی اجتہادی

Marfat.com

رائے کے ذریعہ جس نتیجہ پر پہنچ جائے وہ میرا حکم ہے۔ اس وجہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر مجتہد اپنی اجتہادی رائے قائم کرتے وقت مصیب ہے اور حق تک پہنچا ہوا ہے اور اس کی رائے اللہ تعالیٰ کے اس مجمل حکم کے موافق ہے۔

لیکن اہل السنت والجماعت کا قول یہ ہے کہ ہر ایک اجتہادی مسئلہ اور ہر ایک جزوی واقعہ کے متعلق، واقعہ اور نفس الامر میں اللہ کی طرف سے ایک متعین حکم ہوتا ہے۔ اب مجتہد اگر اپنی اجتہادی رائے کے ذریعہ سے اپنے فیصلے میں اس متعین حکم کے مطابق ہو جاتا ہے تو وہ مجتہد مصیب ہے اور اگر مجتہد نے ایک ایسی اجتہادی رائے قائم کر لی جو اللہ کے نزدیک واقعہ اور نفس الامر میں اس متعین حکم کے خلاف ہے تو وہ مجتہد مخطی ہے۔

اس سلسلہ میں وہ رائے صحیح معلوم ہوتی ہے جو اہل السنت والجماعت کی ہے۔ یعنی ہر واقعہ میں اور ہر ایک مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا ایک حکم ہوتا ہے اور مجتہد کبھی خطا کو پہنچ جاتا ہے اور کبھی مصیب ہوتا ہے۔ چنانچہ

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام کا تذکرہ کیا ہے اور فرمایا ہے کہ

"وَدَاوٗدَ وَ سُلَيْمٰنَ اِذْ يَحْكُمٰنِ فِي الْحَرْثِ اِذْ نَفَشَتْ فِيْهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَ كُنَّا لِحُكْمِهِمْ شٰهِدِيْنَ ۝ فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ ، وَ كُلًّا اٰتَيْنَا حُكْمًا وَّ عِلْمًا" (الانبیاء۔ ۷۸۔۷۹)

کہ یاد کرو داؤد اور سلیمان علیہ السلام کو جب کہ وہ فصل اور کھیتی کے بارے میں فیصلہ کر دیا کرتے تھے کہ ایک شخص کے مویشی اور بکریاں کسی کے کھیت میں گھس گئے اور اس کے کھیت کا نقصان ہوا۔ جب داؤدؑ کے ہاں مقدمہ پیش ہوا اور اس فصل کے نقصان کا اندازہ لگایا گیا تو معلوم ہوا کہ اس فصل کا اتنا نقصان ہوا ہے، اس نقصان کی تلافی اس طرح ہو سکتی ہے کہ یہ تمام مویشی اور بکریاں اس فصل کے مالک کو دے دی جائیں۔ چنانچہ داؤد علیہ السلام نے یہ فیصلہ کیا۔ حضرت سلیمانؑ نے اس کے خلاف دوسرا حکم فرمایا کہ اس وقت تک یہ مویشی مالک زمین کو دے دیئے جائیں اور یہ ان مویشیوں اور بکریوں کے دودھ وغیرہ سے فائدہ اٹھائے اور دوسری طرف یہ زمین

Marfat.com

اور فصل مویشیوں کے مالک کے حوالہ کر دی جائے وہ اس فصل کی حفاظت کرتا رہے۔ جب یہ فصل اپنے اصل مقام تک پہنچ جائے اس کی سابقہ کیفیت ہو جائے تو زمین، زمین کے مالک کو واپس کی جائے اور مویشی ان کے مالک کو واپس کر دیئے جائیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ

''وَ دَاوٗدَ وَ سُلَيْمٰنَ اِذْ يَحْكُمٰنِ فِى الْحَرْثِ ''(الانبیاء ۷۸-۷۹)

یاد کرو داؤد اور سلیمان علیہ السلام کو جب وہ کھیتی کے بارے میں فیصلہ کر لیا کرتے تھے۔

''وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شٰهِدِيْنَ''

اور ہم ان کے فیصلے کے وقت حاضر تھے ان کے فیصلے ہمیں معلوم تھے۔

''فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ'' پس ہم نے سلیمانؑ کو وہ صحیح فیصلہ سمجھا دیا۔

''وَ كُلًّا اٰتَيْنَا حُكْمًا وَّ عِلْمًا''

اور حضرت داؤد علیہ السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام ان میں سے ہر ایک کو ہم نے قوتِ فیصلہ دی تھی اور ہر ایک کو ہم نے علم دیا تھا۔

اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد اجتہادی مسئلہ میں اگر کوئی رائے قائم کرتا ہے تو وہ مخطی بھی ہو سکتا ہے اور مصیب بھی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ سلیمان علیہ السلام اپنے اجتہادی فیصلہ میں مصیب تھے اور حضرت داؤد علیہ السلام اپنے اجتہادی فیصلہ میں مخطی تھے۔

لیکن اس قسم کا اختلاف ان اجتہادی اختلافات میں ہے اور ان اجتہادی مسائل میں ہے جو جزئی اور فروعی قسم کے مسائل ہیں۔ جن کا تعلق فقہ اور قانون سے ہے۔ لیکن وہ مسائل جو اعتقادی ہیں اور جن کا تعلق ضروریاتِ دین میں سے ہے تو ان میں اگر اختلاف پیدا ہو جائے گا اس صورت میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ جو مجتہد خطا کر جائے وہ معذور ہے۔

بلکہ ان مسائل کے بارے میں ہم یہ کہتے ہیں کہ جو حق پر پہنچ جائے وہ تو ہدایت پر اور جس نے حق کی خلاف ورزی کی اور اس نے ضروریات دین کا انکار کیا پھر وہ مجتہد یا تو قاصر یا گمراہ ہے۔ جس طرح خوارج وشیعہ ومعتزلہ وغیرہ۔

لیکن جو مسائل جزئی اور فروعی مسائل ہیں تو ایسے مسائل میں اگر مجتہدین کے درمیان

Marfat.com

کوئی اختلاف پیدا ہو جائے تو جو مجتہد حق تک پہنچ جائے اس کے دو اجر ہیں۔ اور جس مجتہد نے اجتہادی رائے قائم کرتے ہوئے خطا کی تو اس کا ایک اجر ہے۔

لیکن بعض لوگوں نے یہ رائے قائم کی ہے اور یہ سوال اٹھایا ہے کہ بعض کلامی مسائل ایسے ہیں کہ ان میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف موجود ہے۔ حالانکہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ میں سے ایک گروہ تو حق پر ہے اور ایک گروہ یا کافر ہے یا گمراہ ہے۔ بلکہ اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں حق پر ہیں۔ اور ان میں کسی کے متعلق کفر یا ضلالت کی رائے قائم نہیں کی جا سکتی۔ حالانکہ ان کے اختلافات بعض کلامی مسائل کے متعلق بھی موجود ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کلامی مسائل کے بارے میں ان کے جو اختلافات ہیں ان کی حیثیت بھی حقیقت میں اصولی اختلافات کی نہیں ہے بلکہ ان اختلافات کی حیثیت زیادہ سے زیادہ نزاع لفظی کی ہے یا ان اختلافات کی حیثیت بھی فروعی یا جزئی مسائل کی ہے۔

ماتریدیہ اور اشاعرہ کا اختلاف (بہ سلسلہ ایمان)

مثال کے طور پر ایک مسئلہ یہ ہے جس کے بارے میں ماتریدیہ اور اشاعرہ کا اختلاف ہے کہ ایمان کی حقیقت کیا ہے؟ اور کیا ایمان میں اضافہ اور نقصان ہو سکتا ہے یا ایمان زیادتی اور نقصان قبول کرنے کے قابل نہیں ہے؟ تو ماتریدیہ کہتے ہیں کہ

"**الایمان لا یزید و لا ینقص**" کہ ایمان میں نہ اضافہ ہو سکتا ہے اور نہ کمی ہو سکتی ہے۔

وہ ایمان کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق بالقلب ہے یعنی دل سے کسی چیز کی تصدیق کرنا اور اس کے متعلق یقین کرنا۔ بس یہی ایمان ہے اس میں اضافہ اور کمی کی گنجائش نہیں ہے۔

اشاعرہ کا جہاں تک تعلق ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ

"**الایمان یزید و ینقص**"

کہ ایمان میں کمی اور اضافہ ہو سکتا ہے اور وہ ایمان کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ

"**اقرار باللسان و تصدیق بالقلب و عمل بالجوارح**

Marfat.com

والاعضاء''

کہ ایمان کی حقیقت یہ ہے کہ وہ دل کے ذریعہ سے یقین اور ایمان کے ذریعہ سے اقرار اور جوارح اور اعضاء کے ذریعہ سے اعمال، ان کے مجموعہ کا نام ایمان ہے۔

ظاہر بات ہے کہ اعمال میں اضافہ یا کمی ہو سکتی ہے تو اعمال کے اضافہ اور کمی کی بنا پر ایمان میں بھی اضافہ اور کمی ہو سکتی ہے۔

لیکن اس اختلاف کا نتیجہ سوائے اختلاف لفظی کے اور کچھ نہیں ہے۔ اس لئے کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں اس پر متفق ہیں کہ اگر کوئی شخص دل میں یقین رکھتا ہے اور زبان سے اقرار کرتا ہے لیکن وہ اعمال سرانجام نہیں دیتا یعنی اعمال صالحہ اس کے مفقود ہیں اور مرتکبِ کبائر ہے۔ تو ایسے شخص کے متعلق ماتریدیہ اور اشاعرہ میں سے کوئی بھی نہیں کہتا کہ یہ دائرہ اسلام سے باہر ہے۔ اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں کہتے ہیں کہ وہ مومن ہے اور مسلمان ہے۔ اس کو نہ ہم اسلام سے خارج قرار دیتے ہیں جس طرح معتزلہ اور خوارج کا مسئلہ ہے۔ اور اس میں بھی اتفاق ہے کہ مرتکب کبائر فاسق ہے اور وہ بڑی مدت تک عذاب کا مستحق ہے چاہے تو اللہ تعالیٰ اسے بخش دے اور چاہے تو عذاب دے، اس رائے پر بھی اتفاق ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اختلاف زیادہ سے زیادہ ایک لفظی قسم کا اختلاف ہے۔

اشاعرہ یہ کہتے ہیں کہ عمل صالح ایمان کا جزو ہے یعنی عمل صالح ایمان کا جزو مقوی نہیں ہے بلکہ عمل صالح ایمان کا جزو متمم اور مکمل ہے۔ یعنی عمل صالح کی بنا پر ایک شخص کے ایمان میں اضافہ تو ہو سکتا ہے لیکن عمل صالح کی نفی کے ذریعہ سے ایک شخص کے ایمان کی نفی نہیں ہو سکتی۔

اصل میں یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ ایمان کی تعریفیں دو ہیں۔

۱۔ ایک تو وہ فقہی اور قانونی ایمان ہے جس کی بنا پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کون سا شخص ہے جس کو ہم اسلامی ریاست میں مسلم شہری کے حقوق دیں۔

۲۔ اور ایک وہ ایمان ہے جو آخرت میں اللہ تعالیٰ کے ہاں معتبر ہے اور جس کے وجود کی بنا پر آخرت میں یہ فیصلہ ہوتا ہے کہ وہ مومن ہے یا غیر مومن ہے۔

ماتریدیہ نے جو یہ بیان کیا ہے کہ ایمان میں اضافہ اور نقصان نہیں ہے وہ فقہی اور

Marfat.com

قانونی ایمان کے متعلق یہ رائے قائم کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک شخص اگر ادنیٰ درجہ کا مسلمان ہے اور دوسرا اعلیٰ درجہ کا مومن ہے لیکن دونوں اپنے قانونی شہری حقوق کے لحاظ سے مساوی ہیں۔ اور اس لحاظ سے ایک مومن اور دوسرے مومن میں فرق نہیں کیا جا سکتا کہ ایک کے اعمال بہت ہی اچھے ہیں اور دوسرے کے اعمال خراب ہیں۔ اس بنا پر ان کے قانونی حقوق آپس میں مختلف ہیں۔

اور اشاعرہ نے بحث کی ہے اس ایمان سے جو اللہ تعالیٰ کے ہاں قیامت میں معتبر ہے۔ اب ظاہر بات ہے کہ حقیقی ایمان میں قوت اور ضعف کے لحاظ سے بہرحال تفاوت موجود ہے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں اور بعض لوگوں کا سوال ہے کہ جب ایمان میں اضافہ اور نقصان نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایمان میں اضافہ اور نقصان کمیت اور مقدار کے لحاظ سے نہیں ہے، اس لئے کہ جب تک قرآن مجید کی آیات نازل ہوتی رہیں، نبی اکرم ﷺ پر نئی وحی آتی رہی تو مومن بہ کے لحاظ سے ایمان میں اضافہ ہو سکتا تھا کہ آج پچاس آیتیں ہیں تو کل ساٹھ آیتیں ہیں، پرسوں ستر آیتیں ہیں تو اس طرح وہ چیزیں جن پر ایمان لانا ضروری ہے وہ چیزیں دن بدن بڑھتی جا رہی تھیں اس لئے ایمان میں بھی متعلقات کے لحاظ سے اضافہ ہو رہا تھا۔ لیکن جس وقت قرآن مجید کی آیات مکمل ہو گئیں اور نبی اکرم ﷺ کا انتقال ہو گیا تو اس کے بعد وہ چیزیں جو متعلقات ایمان میں سے ہیں ان میں اضافہ کی کوئی گنجائش نہ رہی۔ تو مومن بہ کے لحاظ سے ایمان میں اضافہ اور نقصان کی گنجائش ''من حیث الکمیت'' نہیں ہے۔

اور ماتریدیہ جو یہ کہتے ہیں کہ ایمان میں اضافہ اور نقصان ہو سکتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ''من حیث الکیفیت'' کیفیت کے لحاظ سے اور قوت وضعف کے اعتبار سے اس میں تفاوت ہو سکتا ہے۔ پھر بھی بہرحال یہ نزاع، نزاع لفظی ہے۔

اسی طرح ماتریدیہ اور اشاعرہ میں ایک دوسرا نزاع یہ ہے کہ

''**هل يجوز الرجل ان يستثنى بايمانه**''

کیا ایک شخص کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اپنے ایمان کے ساتھ استثناء لگائے یعنی وہ یہ کہے کہ ''**انا مومن انشاء الله**'' ایک شخص اپنے ایمان کے اظہار کے لئے **انشاء الله** کہہ سکتا ہے یا نہیں؟

Marfat.com

ماتریدیہ کا یہ خیال ہے کہ وہ اپنے ایمان کے ساتھ انشاء اللہ کہے بلکہ یہ کہے کہ ''انا مؤمن حقا'' میں قطعی طور پر مومن ہوں۔

اشاعرہ کہتے ہیں کہ ایک شخص کے لئے یہ بہتر ہے کہ وہ اپنے ایمان کے ساتھ ''انشاء اللہ'' لگائے کہ ''انا مؤمن انشاء اللہ'' یعنی ''انشاء اللہ'' میں مومن ہوں۔

یہ اختلاف بھی صرف ایک لفظی اختلاف ہے۔ اس لئے کہ ایک تو وہ ایمان ہے جو سردست انسان کے دل میں موجود ہے جس کی بنا پر قانونی اور فقہی احکام مرتب ہوتے ہیں۔ اس قسم کے ایمان کے وجود میں تو کسی قسم کے شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ ماتریدیہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص جب یہ کہتا ہے کہ میں مومن ہوں یعنی میرے دل میں وہ ایمان موجود ہے سردست جس کی بنا پر میں مومن ہوں اور میں ایک مسلم معاشرہ میں شامل ہوں اور مجھے وہ تمام قانونی اور فقہی حقوق حاصل ہیں۔ اب ظاہر بات ہے کہ اس کے ساتھ ''انشاء اللہ'' لگانے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اس لئے کہ اس قسم کی کیفیت کا وجود تو بالکل ایک شخص کے سامنے ہے اور ایک شخص جانتا ہے کہ یہ کیفیت مجھے حاصل ہے تو وہ ''انشاء اللہ'' کیوں لگائے۔

اشاعرہ کا منشا یہ ہے کہ وہ ایمان جس پر آخرت میں نجات کا دارومدار ہے یہ وہ ایمان ہے جو زندگی کے آخری جز میں باقی رہنے والا ہے۔ اب ایک شخص کو یہ معلوم نہیں ہے کہ مستقبل میں جب میری زندگی کا آخری وقت ہوگا اس وقت میں ایمان کی صفت پر قائم بھی ہوں گا یا نہیں۔ اس وجہ سے وہ یہ کہے گا کہ ''انا مؤمن انشاء اللہ'' اس سے معلوم یہ ہوتا ہے کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان کلامی مسائل میں جو اختلافات ہیں ان اختلافات کی حیثیت فروعی اختلافات کی ہے یا زیادہ سے زیادہ جزئی اور فروعی اختلافات کی ہے۔ وہ نظریاتی اختلاف نہیں ہیں اور ان اختلافات کی بنا پر نئے مسائل مرتب نہیں ہوتے۔

معتزلہ، خوارج اور اہل السنۃ والجماعۃ کے اختلافات

لیکن معتزلہ اور خوارج کے اختلافات اہل السنت والجماعت کے ساتھ حقیقت میں اصولی اور نظریاتی اختلافات ہیں۔

Marfat.com

ا۔ ایمان کے مسئلہ کو لیجئے۔ معتزلہ اور خوارج کے نزدیک ایمان کی تعریف یہ ہے

"تصدیق بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالارکان"

دل سے تصدیق، زبان سے اقرار اور جوارح واعضاء کے اعتبار سے عمل۔ وہ عمل کو ایمان کے لئے جزو مقوم سمجھتے ہیں۔ اسی بنا پر معتزلہ اور خوارج دونوں نے یہ رائے قائم کی ہے کہ اگر ایک شخص مرتکب کبائر ہے تو وہ دائرہ اسلام سے خارج ہو جاتا ہے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ کافر بھی نہیں ہے بلکہ مؤمن اور کافر کے درمیان جو واسطہ یا درجہ ہے یعنی فاسق، وہ فاسق ہے۔ اسے نہ ہم مومن قرار دے سکتے ہیں اور نہ کافر قرار دے سکتے ہیں۔

خوارج کہتے ہیں کہ قطعی طور پر کافر ہے۔

لیکن اہل السنّت والجماعت کہتے ہیں کہ ارتکابِ کبائر کی بنا پر ایک شخص دائرہ اسلام سے خارج نہیں ہوتا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل السنّت والجماعت اور معتزلہ وخوارج کے درمیان اختلاف ایک اصولی اور نظریاتی اختلاف ہے۔

اور اسی اختلاف پر پھر یہ اختلاف بھی مبنی ہے کہ اہل السنّت والجماعت یہ کہتے ہیں کہ مرتکبِ کبائر ہمیشہ کے لئے دوزخ میں رہے گا۔

اس کے ساتھ ساتھ ایک اور اختلاف اس مسئلہ میں یہ ہے کہ ایک علت میں تخصیص جائز ہے یا نہیں؟ یعنی کسی شخص کے لئے یہ بات کہنے کی گنجائش ہے کہ میری علت تو فلاں مقام پر موجود تھی لیکن وہاں اگر حکم موجود نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہاں ایک مانع موجود ہے اور مانع کی بنا پر وہ حکم موجود نہیں ہے ورنہ میری علت تو بالکل بدستور موجود ہے۔ کیا اِس قسم کی علت کی تخصیص جائز ہے یا نہیں ہے؟

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ علت شرعیہ کی تخصیص جائز ہے یعنی یہ ہوسکتا ہے کہ ایک مقام پر علت موجود ہو لیکن وہاں حکم موجود نہ ہو۔ اس بنا پر کہ حکم کے وجوب میں ایک قسم کا مانع موجود ہے۔ اور بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ علت میں تخصیص جائز نہیں ہے۔ جہاں حکم موجود نہیں ہے تو سمجھنا چاہیئے کہ وہاں علت بھی موجود نہیں ہے۔

Marfat.com

مثال

اس اختلاف کی مثال یہ ہے کہ اگر ایک شخص کے حلق میں زبردستی پانی ٹپکایا جائے حالانکہ وہ روزہ دار ہے۔ تو زبردستی کے اس فعل کی بناپر روزہ دار کا روزہ باقی رہا یا ٹوٹ گیا؟ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس شخص کا روزہ ٹوٹ گیا۔ اس لئے کہ روزہ کے ٹوٹنے اور افطار کی جو علت ہے وہ یہی ہے کہ صوم کی حقیقت اور صوم کا رکن یعنی " **الامساک عن المفطرات** " کھانے، پینے اور مجامعت سے رک جانا۔ اب یہاں پینے سے یہ شخص رکا نہیں بلکہ اس شخص کے پیٹ میں پانی داخل ہو گیا۔ جب رکن صوم فوت ہوا تو اس شخص کا روزہ جاتا رہا۔

یہاں اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک شخص اگر روزہ کو بھول چکا ہے اور نسیان کی بناپر وہ کچھ کھا پی لے تو پھر مناسب یہ ہے کہ اس شخص کا روزہ بھی ٹوٹ جائے۔ اس لئے کہ رکن صوم جس طرح اکراہ کی صورت میں فوت ہو چکا ہے اسی طرح سے نسیان کی صورت میں بھی فوت ہو چکا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نسیان کی صورت میں اس شخص کا روزہ بدستور موجود ہے۔ حنفیہ میں سے وہ گروہ جو یہ کہتا ہے کہ علت شرعیہ میں تخصیص جائز ہے وہ کہتا ہے کہ اگر چہ یہاں علت فسادِ صوم موجود ہے۔ اس لئے کہ رکنِ صوم فوت ہو چکا ہے۔ اس شخص نے پانی پی لیا ہے لیکن ہم حکم نہیں کرتے کہ اس شخص کا روزہ جاتا رہا اس لئے کہ یہاں ایک مانع موجود ہے۔ اور مانع نبی اکرم ﷺ کی وہ حدیث ہے جس کی روایت حضرت ابو ہریرہؓ نے کی ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے اس شخص کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا جس نے یہ بیان دیا تھا کہ میں نے بحالتِ نسیان کچھ کھا پی لیا۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ

" **قم علی صومک فانما اطعمک اللہ و سقاک** "

تم اپنے روزہ کو مکمل کرلو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں کھانا کھلایا اور پانی پلایا ہے۔

تو یہ حدیث مانع ہے ورنہ حقیقت میں فسادِ صوم کی جو علت ہے وہ موجود ہے۔ اسی مانع کی بناپر ہم فسادِ صوم کا حکم نہیں کرتے۔

Marfat.com

حنفیہ کا وہ گروہ جو علت میں تخصیص کو جائز نہیں سمجھتا وہ یہ کہتا ہے کہ یہاں حقیقت میں علت موجود نہیں ہے۔ بلکہ علتِ فسادِ صوم امساک کا فوات ہے یعنی امساک بندے کی جانب سے فوت ہو۔ اور نسیان تو ایک عارضہ ہے جو براہِ راست صاحبِ شرع کی طرف سے ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ایک شخص کے دل سے روزہ کی یاد کو نکال دیا۔ اس لئے اس قسم کا فواتِ امساک حقیقت میں فسادِ صوم کی علت نہیں ہے۔ یہاں اگر حکم موجود نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی علت موجود نہیں ہے۔

موانع کی اقسام

وہ چیز جو حکم کو منع کرتی ہے اِس کو مانع کہتے ہیں اور اِس کی پانچ اقسام ہیں۔

۱۔ پہلی قسم یہ ہے کہ

"مانع یمنع انعقاد العلة"

وہ مانع، وہ رکاوٹ جو انعقادِ علت کی مانع ہے یعنی اس مانع کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک یہ مانع موجود ہے اس وقت کوئی چیز سرے سے علت ہے ہی نہیں۔

مثال کے طور پر ایک شخص اگر کسی آزاد شخص کو بیچے تو اس آزاد شخص کا بیچنا حقیقت میں سرے سے ثبوتِ ملک کے لئے علت نہیں ہے۔ اس لئے کہ ایک بیع، ثبوت ملک کے لئے علت اس وقت بن سکتا ہے جبکہ بیع، بیع مال ہو۔ اور آزاد شخص چونکہ مال نہیں ہے اس لئے اس قسم کی بیع حقیقت میں ثبوتِ ملک کے لئے علت نہیں ہے۔ یہ ہے مثال اس مانع کی جو انعقادِ علت کو روکتی ہے۔

۲۔ دوسری قسم کا مانع وہ ہے

"یمنع تمام العلة"

جو انعقادِ علت کا مانع تو نہ ہو لیکن وہ تمام علت کا مانع ہو یعنی جب تک وہ مانع موجود ہو اس وقت تک وہ علت مکمل نہ ہو اس علت کی تکمیل نہ ہو۔

اس کی مثال یہ ہے کہ

Marfat.com

"بیع مال الغیر بغیر اذنه"

ایک شخص دوسرے شخص کے مال کو بیچتا ہے لیکن اس کی اجازت کے بغیر بیچتا ہے۔اس نے اجازت نہیں لی۔اب یہاں بیع موجود ہے اور بیعِ مال بھی ہے۔بیع مال بذاتِ خود ثبوتِ ملک کی علت ہے لیکن یہ علت مکمل نہیں ہے۔یہ علت مکمل تب ہوگی جبکہ مالک کی طرف سے اجازت مل جائے گی۔تو مالک کی اجازت نہ ہونے کی بنا پر یہ علت،علت کاملہ نہیں ہے بلکہ علتِ ناقصہ ہے۔کبھی مانع انعقادِ علت کے لئے مانع ہوتا ہے اور کبھی کبھی مانع تکمیلِ علت سے مانع ہوتا ہے۔

۳۔اور تیسری قسم کا مانع یہ ہے کہ

"مانع یمنع ابتداء الحکم"

کہ ایک ایسا مانع ہے جو ابتداء حکم کو روکتا ہے۔یعنی جب تک یہ مانع موجود ہے اس وقت تک سرے سے حکم موجود نہیں ہوتا۔

اب یہ مانع ان لوگوں کے نزدیک تو معتبر ہے جو تخصیص علت کے قائل ہیں۔یہ ہوسکتا ہے کہ علت موجود بھی ہو اور مکمل بھی ہو لیکن اس کے باوجود وہ حکم موجود نہ ہو اور اس سلسلہ میں ایک مانع ہو۔

خیارِ شرط

اس کی مثال ہے کہ

ایک شخص حبان ابن منقذ ابن عمرو انصاری نبی اکرم ﷺ کے پاس آئے اور کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ!

"انی اغبن فی البیاعات کثیرا"

میں خرید وفروخت کے سلسلہ میں بہت زیادہ فریب کھاتا ہوں۔

"ولا بدلی منها"

اور تجارت کے بغیر میرے لئے کوئی چارہ کار بھی نہیں ہے۔یہ میرے لئے ذریعہ معاش ہے۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

Marfat.com

"اذا بایعت فقل لا خلابة ولی الخیار ثلاثة ایام"

جب تم خرید وفروخت کا کاروبار کرتے ہو تو لوگوں سے یہ کہتے رہو کہ "لا خلابة" کہ بھئی ہم تجارتی کاروبار تو کریں گے لیکن ایک دوسرے کو دھوکہ دینے کی کوشش نہیں کریں گے اور ساتھ ساتھ یہ بھی کہو کہ "لی الخیار ثلاثة ایام" کہ میرے لئے تین دن کا اختیار ہے۔ پھر تین دن میں تم اپنے دوستوں سے اور رشتہ داروں سے مشورہ کر سکتے ہو اگر اس بیع میں تمہارے لئے فائدہ ہے تو اس بیع کو جاری رکھو ورنہ اسے فسخ کردو۔

خیار شرط کے تین دن جب تک گزرے نہیں ہیں اس وقت تک اس مبیعہ میں خریدنے والے کی ملکیت ثابت نہیں ہو سکتی۔ لیکن جب وہ دن گزر جائیں اور اب وہ شخص خیار شرط کو استعمال کرے تو بیع ختم ہو جائے گی۔ اگر خیار شرط کو استعمال نہیں کیا بلکہ بیع کی اجازت دے دی تو خریدار کی ملکیت میں اور بائع کی ملکیت ثمن میں ثابت ہو جائے گی۔

اب یہ وہ مانع ہے جو ثبوتِ بیع کے لئے ابتدائے حکم کا مانع ہے۔ لیکن وہ فقہا جن کے نزدیک علتِ شرعیہ میں تخصیص جائز نہیں ہے یہ کہتے ہیں کہ یہاں حقیقت میں علت تامہ موجود نہیں ہے بلکہ یہ مانع، حقیقت میں تکمیل علت کی مانع ہے۔ اور بیع اس وقت مکمل علت بنے گی جب اس کے ساتھ خیارِ شرط کو ساقط کر دیا جائے۔

۴۔ "یمنع بقاء الحکم"

جو ابتداء حکم کے لئے تو مانع نہیں ہے لیکن وہ بقائے حکم کے لئے مانع ہے۔

اس کی مثال خیار رؤیت ہے۔

یعنی اگر ایک شخص نے کسی چیز کو خرید لیا ہے اور ابھی تک اس نے اس چیز کو دیکھا نہیں ہے تو اگرچہ خریدنے کے ساتھ ہی اس کی ملکیت اس مبیعہ میں ثابت ہو جائے گی لیکن ابھی تک اس ملکیت کی بقاء اس پر منحصر ہے کہ دیکھنے کے بعد وہ اس چیز کو پسند کرے لیکن دیکھنے کے بعد اگر یہ مشتری اس چیز کو ناپسند کرے تو بیع کا خاتمہ ہو جائے گا۔ تو خیار رؤیت ابتدائے ملک کے لئے تو مانع نہیں ہے لیکن بقائے ملک کے لئے مانع ہے۔

Marfat.com

اس سلسلہ میں بھی ایک تنازعہ پیدا ہو گیا تھا۔

حضرت طلحہؓ بن عبید اللہ اور حضرت عثمانؓ کے درمیان یہ تنازعہ پیدا ہوا کہ حضرت عثمانؓ نے ایک زمین، حضرت طلحہؓ پر بیچی اور حضرت عثمانؓ نے پھر کہا کہ مجھے خیار ہے اس لئے کہ میں نے وہ زمین تجھ پر بیچی لیکن اس کو خود اب تک دیکھا نہیں ہے۔

حضرت طلحہؓ نے کہا کہ خیار میرے لئے ہے اس لئے کہ میں نے خرید لی اور ابھی تک اس کو دیکھا نہیں۔ پھر ان دونوں نے جبیر بن مطعمؓ کو کہا کہ آپ ہمارے درمیان فیصلہ کر دیں۔ جبیر بن مطعمؓ نے کہا کہ عثمانؓ کے لئے خیار نہیں ہے اور طلحہؓ کے لئے خیار ہے۔ یعنی خیار رؤیت بائع کے لئے نہیں ہے مشتری کے لئے ہے۔ خیار رؤیت یہ ایک ایسا مانع ہے جو بقائے ملک کو منع کرتا ہے لیکن ثبوتِ ملک کو منع نہیں کرتا۔

۵۔ پانچویں قسم کا مانع وہ ہے۔

''یمنع لزوم الحکم''

جو حکم کے لزوم کو منع کرتا ہے۔ اس کی مثال خیار عیب ہے۔ ایک شخص نے ایک چیز کو خرید لیا اور اس میں کوئی عیب پایا گیا اور وہ عیب ایسا عیب ہے جس کی بنا پر تجارت پیشہ لوگوں کے نزدیک اس شئے کی قیمت میں کمی واقع ہوتی ہے۔ تو اس عیب کے پائے جانے کے بعد مشتری کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس بیع کو فسخ کر دے۔ اور اس مبیعہ کو بائع کی طرف لوٹا دے اور اس سے کہے کہ مجھے اپنے ثمن واپس دے دو۔

خیارِ عیب ثبوتِ ملک کو منع نہیں کرتا وہ بقائے ملک کو منع نہیں کرتا لیکن وہ لزومِ ملک کو منع کرتا ہے۔

جو لوگ علت شرعیہ میں تخصص کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ موانع پانچ ہیں اور جو لوگ علت شرعیہ میں تخصیص کے قائل نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ موانع چار ہیں۔ یعنی وہ مانع جو ابتدائے حکم کو منع کرتا ہے یہ مانع اُن کے نزدیک حقیقت میں کہ وہ تمامِ علت کو منع کرتا ہے اور یہ اس میں داخل کرتے ہیں۔

Marfat.com

احکام

حکم میں کئی چیزوں کی ضرورت ہے۔ حاکم، محکوم علیہ، محکوم بہ اور صفت محکوم بہ۔

حاکم

تمام اہل شرع کے نزدیک اللہ تعالیٰ حاکم ہے اور اس میں معتزلہ، خوارج اور اہلِ سنت وغیرہ کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے بلکہ شرعی احکام اور شرعی قوانین کا حاکم اللہ تعالیٰ ہے۔ وہی کسی چیز کو حلال قرار دینے والا ہے، واجب قرار دینے والا، فرض قرار دینے والا ہے۔ اس میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔ اور محکوم علیہ یعنی جس پر حکم کیا جاتا ہے وہ ہے مکلف۔ تو مکلف کی بحث آگے آئے گی۔

احکام کی چار اقسام ہیں۔

ا۔ حقوق اللہ

ایک تو ہیں حقوق اللہ یعنی وہ احکام جو خالصۃً اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں۔ یعنی ان کے ساتھ کسی ایک مخصوص شخص کی مصلحت متعلق نہ ہو۔ بلکہ وہ ایسے احکام ہوں کہ جن سے علی العموم تمام بندوں اور تمام انسانوں کے مصالح متعلق ہوں۔ اس قسم کے احکام کو حقوق اللہ کہا جاتا ہے۔

مثال کے طور پر نماز، زکوٰۃ اور حرمتِ زنا وغیرہ۔ یہ ایسے احکام ہیں جو خالصۃً اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں اور ان سے کسی ایک مخصوص شخص کی مصلحت متعلق نہیں ہے۔ بلکہ نماز اور زکوٰۃ کی مشروعیت اور وجوب میں اور زنا کی حرمت کے ساتھ بحیثیت مجموعی پوری امت کے مصالح متعلق ہیں۔

۲۔ حقوق العباد

وہ حقوق جو بندوں کے حقوق ہیں اور خالصۃً بندوں کے ہیں۔ اس کی مثال بالکل یہ ہے

"کضمان المتلفات"

یعنی ایک شخص اگر دوسرے کے مال کو غصب کر لے تو جب تک وہ مال اس کے پاس باقی ہے تو غاصب پر لازم ہے کہ اصل مالک کو اصل مال واپس لوٹائے۔ اگر وہ مال اس کے پاس

Marfat.com

باقی نہیں ہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ اس کے مثل دے۔ اگر وہ مال مغصوب ایسا مال ہے جو ذوات الامثال میں سے ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص نے دوسرے سے گندم زبردستی چھین لی، جو یا چاول چھین لئے تو وہ اس کے مثل واپس کرے۔ اگر ایک ایسی چیز کو غصب کیا ہے جو ذوات الامثال میں سے نہیں ہے بلکہ ذوات القیم میں سے ہے یعنی ایک ایسی چیز ہے جس کے احاد اور افراد میں بہت زیادہ تفاوت پایا جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص نے دوسرے سے بھیڑ چھین لئے، بکری چھین لی، اب ایک بکری اور دوسری کے درمیان حد درجہ تفاوت موجود ہے۔ ایسی صورت میں اس پر لازم ہے کہ وہ اس کی طرف قیمت لوٹائے۔

مغصوبات کے ضمان کا تعلق خالصۃً حقوق العباد سے ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر بندہ اپنی طرف سے اسے معاف کرتا ہے کہ میں اس غاصب سے مطالبہ نہیں کرتا تو پھر غاصب پر نہ تو مثل کی تسلیم لازم ہے اور نہ قیمت کی تسلیم لازم ہے۔ ہاں اگر مطالبہ کرتا ہے تو اس پر ضمان لازم ہے۔

۳۔ دائرۃ بین حقوق اللہ و حقوق العباد

(جن میں اللہ تعالیٰ کا حق بندے کے حق پر غالب ہوتا ہے)

ان میں دو اعتبارات ہوتے ہیں یعنی ایک جہت سے وہ حقوق اللہ ہیں اور ایک جہت سے حقوق العباد۔ لیکن اللہ تعالیٰ کا حق ان میں غالب ہوتا ہے۔

اس کی مثال حدِ قذف ہے۔ ایک شخص اگر کسی پاکدامن عورت یا کسی مرد کو زنا کی گالی دے تو ایسی صورت میں اگر اس کے پاس چار گواہ نہیں ہیں تو گالی دینے والے پر اسی کوڑے پڑیں گے۔ حد قذف میں ایک طرف تو اللہ تعالیٰ کا حق ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس پاک دامن شخص کی عزت اور ناموس کو محفوظ کر دیا تھا اور اس عزت اور ناموس کی پردہ دری کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا تھا۔ اب اس شخص نے جب کسی شخص پر زنا کی جھوٹی تہمت بغیر کسی ثبوت کے لگا دی تو اس نے گویا اللہ تعالیٰ کے اس حق کو ختم کر دیا۔ اس بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ حق اللہ ہے۔ لیکن اس لحاظ سے کہ ایک شخص جب دوسرے پر زنا کی تہمت لگائے تو اس طرح اس شخص کو عار حاصل ہو گیا اور وہ بدنام ہو گیا اور معاشرہ میں اس کی حیثیت گر گئی۔ اب معاشرہ میں اپنی حیثیت عرفی کو بحال کرنے

Marfat.com

کی خاطر اس کی ضرورت ہے کہ الزام لگانے والے پر حد جاری کی جائے اور اسے سزا دی جائے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حد قذف میں ایک اعتبار سے بندہ کا حق ہے اور دوسرے اعتبار سے حد قذف میں اللہ کا حق ہے لیکن اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہے۔

حنفیہؒ اسی بنا پر یہ کہتے ہیں کہ حد قذف میں میراث جاری نہیں ہوسکتی اور حد قذف کو بندہ معاف نہیں کرسکتا۔ یعنی ایک شخص نے اگر یہ کہا کہ ہاں فلاں شخص نے مجھے زنا کی گالی تو دی تھی لیکن میں اسے معاف کرتا ہوں لہٰذا اب یہ اسی کوڑوں کی سزا گالی دینے والے پر جاری نہیں ہونی چاہیئے۔ تو یہ شخص اُس گالی دینے والے کو معاف نہیں کرسکتا۔ عدالت کہے گی کہ اسی کوڑوں کی سزا تو اسے ملے گی ہی۔ یہ تو اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور اس میں غالب ہے۔ فرض کیجئے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو گالی دی اب وہ شخص مر گیا اس کے بعد اس کا وارث کہتا ہے کہ میں مطالبہ کرتا ہوں کہ میرے باپ کو فلاں نے گالی دی تھی۔ تو وراثتاً وہ شخص مطالبہ نہیں کرسکتا۔

شافعیہؒ کہتے ہیں کہ حد قذف میں بندہ کا حق غالب ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ مقذوف عفو بھی کرسکتا ہے۔ اگر مقذوف مر گیا تو اس کا بیٹا یا رشتہ دار بھی مطالبہ کرسکتا ہے۔ تو اس میں وراثت بھی جاری ہے۔

۴۔ دائرۃ بین حقوق اللہ و حقوق العباد

(جن میں بندے کا حق اللہ تعالیٰ کے حق پر غالب ہے)

اور چوتھی قسم وہ ایک ایسے حق کی ہے جس میں اللہ تعالیٰ کا بھی حق ہے اور بندہ کا بھی حق ہے لیکن بندہ کا حق غالب ہے، اس کی مثال ہے قصاص۔

اب قصاص سے اللہ کا حق بھی متعلق ہے اس لئے کہ وہ شخص جس کی زندگی کو قاتل نے ختم کیا اس شخص کی زندگی میں اللہ تعالیٰ کا حق تھا اس لئے کہ اگر وہ زندہ رہتا تو ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتا۔ اور اس شخص نے اس کی زندگی کو ختم کر کے اللہ تعالیٰ کی عبادت کی گنجائش ختم کر دی۔ اور اس کے ساتھ ساتھ اس میں بندہ کا بھی حق ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ زندہ رہتا تو اس مقتول کے وارث اور رشتہ داروں کو اس کی زندگی سے فائدہ پہنچتا۔ اب اس نے اس کو ختم کر دیا ہے تو اس طرح ان کے فائدہ اٹھانے کے مواقع ختم ہو گئے۔ لیکن قصاص میں بندہ کا حق غالب ہے۔

Marfat.com

اسی بنا پر حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر مقتول کے وارث قصاص کو معاف کرنا چاہیں تو وہ معاف کرسکتے ہیں۔اس کے مقابلہ میں خون بہا پر راضی ہوسکتے ہیں۔وہ اگر سوال نہ اٹھائیں اور کہیں کہ ہم اسے معاف کرتے ہیں تو قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔اس لحاظ سے احکام شرعیہ ان چار اقسام پر منقسم ہیں جن کا بیان کردیا گیا ہے۔

جہاں تک حقوق اللہ کا تعلق ہے ان کی پھر آٹھ اقسام ہیں۔

ا۔حقوق اللہ (عبادت خالصہ)

پہلی قسم یہ ہے کہ وہ حقوق اللہ خالصۃً عبادات ہیں۔کہ جن کی مشروعیت کا مقصد تقرب الی اللہ ہے۔اور تقرب الی اللہ کے علاوہ ان حقوق اور عبادات کی کوئی دوسری حیثیت اور جہت نہ ہو۔اسے کہتے ہیں عباداتِ خالصہ۔عبادات خالصہ پھر تین اقسام کی ہیں۔اصول، لواحق اور زوائد۔

ا۔اصول میں تصدیق بالقلب کو شمار کرتے ہیں۔یعنی دل سے کسی چیز کے متعلق یقین کرنا۔یہ تو اصول میں سے یعنی عبادات کا اصل الاصول ہے۔

۲۔زبان سے اقرار لواحق میں سے ہے۔اس لئے کہ زبان کا اقرار تصدیق کا قائم مقام بنتا ہے۔تصدیق امر باطن ہے۔ہمیں نہیں معلوم کہ کسی شخص کے دل میں تصدیق ہے یا نہیں۔کوئی شخص اللہ کی توحید اور محمد ﷺ کی رسالت اور آخرت کے عقیدہ کے متعلق یقین رکھتا ہے یا نہیں رکھتا۔لیکن زبان سے اقرار اس تصدیق کا قائمقام ہے۔اس لحاظ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ اقرار لواحق میں سے ہے اور اس کے بعد ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص چھوٹا ہے یا نابالغ ہے، اب وہ مرجاتا ہے اور اس کے ماں باپ مسلمان ہیں تو اس بچہ کو بھی ماں باپ کی تبعیت سے مسلمان قرار دیا جائے گا۔اب یہاں پر مسلمان والدین کی تبعیت اقرار کے قائمقام ہے تو یہ بھی لواحق میں سے ہے۔اسی طرح اگر ایک چھوٹے لڑکے کو دارالحرب سے دارالاسلام میں قید کردیا گیا اور اس کے والدین دارالحرب میں موجود تھے۔یا ایک لڑکا گم شدہ ہے اسے کہیں پایا گیا۔اب معلوم نہیں کہ یہ کس کا لڑکا ہے اب وہ مرگیا۔تو اس کے متعلق یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ مسلمان ہے تبعیت دار۔یعنی دارالاسلام کی تبعیت میں وہ مسلمان ہے۔تو دارالاسلام اور والدین مسلمین کی تبعیت، یہ اقرار

Marfat.com

کے قائمقام ہے تو یہ بھی لواحق میں سے ہے۔

۳۔نماز اور زکوٰۃ اور حج وغیرہ زوائد میں سے ہیں۔یعنی یہ وہ فروع ہیں عبادات میں جو اسی ایمان اور اقرار پر مرتب ہیں۔یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ہم یہ کہیں کہ ان عبادات میں صلوٰۃ اصول میں سے ہے یعنی اصل ہے۔اور زکوٰۃ کے متعلق ہم یہ کہیں کہ یہ لواحق میں سے ہے،اس لئے کہ زکوٰۃ کا تعلق مال سے ہے اور صلوٰۃ کا تعلق بدن سے ہے۔اور مال چونکہ بدن کا تابع ہے اس لئے کہ مال حقیقت میں نفس کی حفاظت کا ذریعہ ہے۔تو وہ فریضہ جو مال سے متعلق ہے لواحق میں سے ہے۔اور جو فریضہ بدن سے متعلق ہے وہ اصول میں سے ہے۔اس لحاظ سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ نفل نماز،نفل روزے اور زکوٰۃ وغیرہ یہ فروع اور زوائد میں سے ہیں۔اور زکوٰۃ اور صوم وغیرہ لواحق میں سے ہیں۔

۲۔حقوق اللہ (العقوبات خالصۃً کاملۃ)

حقوق اللہ کی دوسری قسم العقوبات خالصۃ کاملۃ ہے یعنی وہ عقوبات جو خالصۃً اور مکمل طور پر عقوبات ہیں۔جن میں کوئی دوسری حیثیت موجود نہ ہو۔اس کی مثال حدود ہیں۔یعنی حد زنا اور شراب نوشی کی حد عقوبات خالصہ ہیں۔خالصۃً ان میں سزا کی حیثیت موجود ہے اور معاصی سے زجر کی بنا پر اور نافرمانی سے روکنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ان حدود کو مشروع کیا ہے۔

۳۔حقوق اللہ (العقوبات خالصۃً ناقصۃ)

اور تیسری قسم العقوبات خالصۃ ناقصۃ ہے

یعنی وہ عقوبات جو خالصۃً عقوبات ہوں اور ناقص ہوں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اگر اپنے باپ کو قتل کیا یا کسی دوسرے رشتہ دار کو قتل کیا تو یہ قاتل اس مقتول رشتہ دار کی میراث سے محروم رہے گا۔اب قاتل کا اپنے مقتول رشتہ دار کی میراث سے محروم ہونا،یہ بھی ایک حکم شرعی ہے اور اس کی حیثیت عقوبت کی ہے۔لیکن حدود کے مقابلہ میں یہ عقوبت،عقوبتِ ناقصہ ہے اس لئے کہ حدود کے ذریعہ سے ایک انسان کو بدنی سزا ملتی ہے اور میراث سے محروم رہنا یہ ایک مالی سزا ہے اور مالی سزا بدنی سزا سے کمتر ہے۔اس بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ عقوباتِ ناقصہ میں سے ہے۔اسی وجہ سے ایک بچہ اگر شراب پی لے تو اس پر حد

Marfat.com

جاری نہیں ہوسکتی لیکن ایک لڑکا اگر کسی رشتہ دار کو قتل کرے تو وہ لڑکا بھی وراثت سے محروم رہے گا۔تو لڑکا نابالغ ہونے کی بنا پر اگرچہ عقوبات کاملہ کا مستحق نہیں ہے لیکن ناقص عقوبات کا سزاوار ہے۔

۴۔ کفارات (ایک اعتبار سے عبادت اور دوسرے اعتبار سے عقوبت)

اللہ تعالیٰ کے حقوق میں سے چوتھی قسم وہ ہے جو من وجہ عبادت کی حیثیت رکھتی ہے اور ایک اعتبار سے عقوبت کی حیثیت رکھتی ہے۔اس کی مثال کفارۃ ہے۔مثلاً قتل خطا کا کفارہ، قسم کا کفارہ اور ظہار کا کفارہ۔ یہ کفارات ایک اعتبار سے تو عبادات ہیں اس لئے کہ کفارہ کی ادائیگی کے سلسلہ میں ایک شخص کو روزے رکھنا پڑتے ہیں یا مسکینوں کو کھانا کھلانا پڑتا ہے اور یا غلام کو آزاد کرنا پڑتا ہے۔اب غلام کو آزاد کرنا، مسکینوں کو کھانا کھلانا یا کپڑے پہنانا اور روزے رکھنا، یہ سارے کے سارے افعال عبادات کی قبیل سے ہیں۔تو اس اعتبار سے کفارات عبادت کی حیثیت رکھتے ہیں۔اور اس اعتبار سے کہ کفارہ کو اللہ تعالیٰ نے لازم قرار دیا ہے اور یہ کسی نافرمانی یا معصیت کے ارتکاب کی سزا کے طور پر ادا کیا جاتا ہے، اس وجہ سے کفارات میں سزا اور عقوبت کا پہلو موجود ہے۔جس طرح نافرمانی اور معصیت کے ارتکاب کے نتیجہ میں حدود جاری ہوتے ہیں اسی طرح بعض معاصی کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے کفارہ کا حکم دیا جاتا ہے۔مثلاً ظہار کے متعلق اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

"اَلَّذِیْنَ یُظٰهِرُوْنَ مِنْكُمْ مِّنْ نِّسَآىٕهِمْ مَّا هُنَّ اُمَّهٰتِهِمْؕ اِنْ اُمَّهٰتُهُمْ اِلَّا الّٰٓـِٔیْ وَلَدْنَهُمْؕ وَ اِنَّهُمْ لَیَقُوْلُوْنَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَ زُوْرًا" (المجادلہ۔۲)

اور وہ لوگ جو اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں وہ حقیقت میں ان کی مائیں نہیں ہوتیں اور وہ جو یہ کہتے ہیں کہ تمہاری حیثیت وہی ہے جو میری ماں کی ہے تو وہ حقیقت میں ایک غلط اور جھوٹی بات کہتے ہیں۔

اس جھوٹی بات کہنے کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر کفارۂ ظہار لازم ہے۔ اب جھوٹی بات اللہ تعالیٰ کی ایک معصیت اور نافرمانی ہے۔اور اس کی سزا کے طور پر اللہ تعالیٰ نے کفارہ ظہار کو لازم قرار دیا ہے۔

Marfat.com

ایک اور مقام پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

"وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّ دِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓى اَهْلِهٖ۔ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللّٰهِ" (النساء۔۹۲)

کسی مسلمان کی شان کے ساتھ یہ مناسب نہیں ہے کہ کسی مسلمان کو قتل کرے مگر نادانستہ طور پر۔ اور جس شخص نے کسی مومن کو نادانستہ قتل کیا پس اس پر ایک مومن غلام کو آزاد کرنا لازم ہے اور اس پر خون بہا لازم ہے اور وہ خون بہا اس مقتول کے وارثوں کے سپرد کیا جائے گا۔ اگر وہ کسی مومن غلام یا لونڈی کو آزاد کرنے کی قدرت نہیں رکھتا تو اس پر پے در پے دو مہینوں کے روزے رکھنا لازم ہیں۔

قتل خطا میں ایک قسم کی بے احتیاطی ہوتی ہے۔ کہ ایک شخص بے احتیاطی کی بنا پر کسی مومن کو قتل کرتا ہے۔ اب بے احتیاطی بجائے خود ایک کوتاہی ہے اور اس کوتاہی کی تلافی کے لئے اللہ تعالیٰ نے یہ کفارہ مقرر کیا ہے۔

اسی طرح کفارۂ یمین لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ ایک شخص نے جب اللہ تعالیٰ کو گواہ قرار دیا اور اللہ تعالیٰ کا نام لے کر ایک شخص نے کہا کہ میں یہ کام نہیں کروں گا۔ اس کے بعد جب وہ حانث ہوتا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کے نام کی بے حرمتی کرتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے نام یا صفت کی بے حرمتی کے نتیجہ میں اس پر کفارۂ یمین لازم آتا ہے۔

اس لحاظ سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کفارات میں عبادت کی حیثیت بھی موجود ہے اور کفارات میں عقوبت کی حیثیت بھی موجود ہے۔

۵۔ حقوق اللہ (عبادة فيها معنى المؤنة)

پانچویں قسم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حق ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ

"عبادة فيها معنى المؤنة"

کہ وہ عبادت ہو لیکن اس میں مؤنت کا مفہوم ہو۔ یعنی اس میں اور بندوں کی طرف سے اس پر جو ذمہ داری عائد ہے اس ذمہ داری کی حیثیت بھی اس میں معتبر ہو۔

Marfat.com

اس کی مثال صدقہ فطر ہے۔ اگر ہم یہ دیکھیں کہ صدقہ فطر کے اعتبار سے ایک شخص اپنے مال کا ایک متعین حصہ فقراء اور مساکین کے سپرد کرتا ہے اور مال کے اس حصہ سے فقراء اور مساکین کی ضرورت پوری ہوتی ہے تو اس اعتبار سے ہم یہ کہتے ہیں کہ صدقہ فطر عبادت ہے لیکن اس لحاظ سے ہے کہ ایک شخص پر اس کا اپنا صدقہ فطر واجب ہے اور ان چھوٹے بچوں کا صدقہ فطر واجب ہے جن کی ذمہ داری اس پر ہے اور ان کی ولایت اس پر قائم ہے تو اس لحاظ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ

''عبادۃ فیہا معنی المؤنۃ''

کہ یہ عبادت ہے جس میں مؤنت کا مفہوم ہے۔ جس طریقہ سے ایک شخص پر اپنے بچوں کا نفقہ واجب ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مالی ذمہ داری ہے۔ اسی طرح مالی ذمہ داری کے طور پر ایک شخص پر اپنے چھوٹے بچوں کی طرف سے صدقہ فطر بھی واجب ہے۔ یہ **''عبادۃ فیہا معنی المؤنۃ''** ہے۔

۶۔ حقوق اللہ (چھٹی قسم)

حقوق اللہ کی چھٹی قسم یہ ہے کہ

''مؤنۃ فیہا معنی العبادۃ''

کہ وہ مالی ذمہ داری ہو اور اس میں عبادت کا مفہوم ہو۔

اس کی مثال عشر ہے۔ اس حیثیت میں کہ عشر ایک انسان پر زمین کی پیداوار میں سے لازم آتا ہے۔ زمین کی پیداوار میں سے دسواں حصہ یا زمین کی پیداوار میں سے بیسواں حصہ ایک شخص پر لازم آتا ہے۔ چونکہ اس کا تعلق زمین کی پیداوار کے ساتھ ہے اس لحاظ سے عشر ایک مالی ذمہ داری ہے۔ اس وجہ سے اگر ایک شخص قصداً اور ارادتاً ایک زمین کی کاشتکاری نہیں کرتا، زمین میں بیج نہیں ڈالتا اور زمین کو اسی طریقہ سے اس نے روک رکھا ہے اور وہ زمین حکومت کی طرف سے سپرد کردہ ہے تو ایسی زمین حکومت اس سے واپس لے کر کسی اور شخص کے حوالہ کرے گی تاکہ دوسرا شخص اس کی مالی ذمہ داری کو ادا کرے۔ لیکن اس اعتبار سے کہ عشر کا مصرف وہی ہے جو زکوٰۃ کا مصرف ہے اور زکوٰۃ عبادت ہے۔ جب مصرف کے اعتبار سے عشر بھی زکوٰۃ

Marfat.com

کے مماثل ہے تو اس لحاظ سے یہ بھی عبادت ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ عشر لازم ہوتا ہے مسلمانوں پر اور مسلمان حقیقت میں عبادت کے اہل ہیں۔ اس اعتبار سے ہم کہتے ہیں کہ عشر یہ ہے "مؤنة فيها معنى العبادة"۔ یعنی یہ ایک مالی ذمہ داری ہے اور حکومت کی طرف سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جاتا ہے لیکن اس میں عبادت کا مفہوم موجود ہے۔

۷۔ حقوق اللہ (ساتویں قسم)

"مؤنة فيها معنى العقوبة"

یعنی یہ ایک قسم کی مالی ذمہ داری ہے اور اس میں ایک اعتبار سزا کا ہے۔ اس کی مثال خراج ہے۔ کہ بعض زمینیں ایسی ہوتی ہیں جن پر حکومت کی طرف سے خراج اور مالیہ لازم ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے کہ زمین کے ساتھ یہ ایک مالی ذمہ داری متعلق ہے جس طریقہ سے عشر مالی ذمہ داری ہے، اس لحاظ سے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ جس طرح عشر کی حیثیت مؤنة کی ہے یعنی مالی ذمہ داری کی ہے۔ اور زمین کے ساتھ متعلقہ لگان کی ہے۔ اسی طرح خراج کی بھی یہی حیثیت ہے۔

لیکن جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ابتداء کسی مسلمان پر خراج مقرر نہیں کیا جا سکتا بلکہ خراج ابتداء کسی غیر مسلم ذمّی پر مقرر کیا جاتا ہے۔ اور یہ اس لئے اس پر مقرر کیا جاتا ہے کہ وہ کفر پر اصرار کرتا ہے۔ تو اس ذمی سے عشر نہیں لیا جاتا بلکہ اس سے خراج لیا جاتا ہے۔ اسی بنا پر خراج کا وہ مصرف نہیں ہے جو عشر کا ہے۔ عشر کے مصارف تو وہی ہیں جو زکوٰۃ کے مصارف ہیں۔ لیکن خراج کے مصارف وہ ہیں جو جزیہ کے مصارف ہیں۔ جس طرح جزیہ اسلامی حکومت کی ضروریات اور اخراجات پر صرف ہوتا ہے اسی طرح وہاں خراج بھی صرف ہوتا ہے۔ لیکن عشر اور زکوٰۃ کے لئے تو متعینہ مصارف ہیں۔ فقراء اور مساکین وغیرہ۔ اس اعتبار سے خراج، جزیہ کے مماثل ہے۔ جس طرح جزیہ میں عقوبت کا مفہوم موجود ہے۔ اگرچہ وہ مالی ذمہ داری ہے اسی طرح خراج میں بھی عقوبت کا مفہوم موجود ہے اگرچہ یہ مالی ذمہ داری ہے۔

۸۔ حقوق اللہ (آٹھویں قسم)

یہ ایک ایسا حق ہے جو بذات خود ثابت ہے اور جو کسی کے ذمہ متعلق نہیں ہے۔ بذات خود ایک مال میں اللہ کی طرف سے ایک حق ثابت ہے۔

Marfat.com

اس کی مثال مالِ غنیمت اور معدنیات میں خمس ہے۔ لوگ اگر جہاد کریں اور جنگ کے میدان میں منقولہ اموال ان کو حاصل ہوں تو ان منقولہ اموال کو غنیمت قرار دیا جائے گا۔ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ مالِ غنیمت پورے کو پورا اللہ تعالیٰ کا حق ہوتا اور وہ سب اسلامی حکومت کے بیت المال میں داخل ہوتا لیکن اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل و کرم کی بنا پر اس مالِ غنیمت کے چار حصے تو مجاہدین کو دے دیئے ہیں اور پانچویں حصہ کو اپنے لئے مخصوص رکھا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے

"وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَ لِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَ الْمَسٰكِیْنِ وَ ابْنِ السَّبِیْلِ"

(الانفال۔ ۴۱)

اور اس حقیقت کو اچھی طرح تم جان لو کہ جو کچھ تم مالِ غنیمت میں سے حاصل کر چکے ہو تو اللہ تعالیٰ کے لئے اس کا پانچواں حصہ ہے۔ یہ اللہ، اُس کے رسول اور یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہے۔

مفسرین کا اس پر اتفاق ہے کہ

" ذکر اللہ تعالیٰ ھٰهنا للتبرک "

کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر اس مقام پر تبرک کے لئے ہے اور اس اعتبار سے ہے کہ غنیمت کے پانچویں حصہ کا اصل مالک اللہ تعالیٰ ہے اور وہ جس طرح چاہتا ہے اسی طریقہ سے حکم دے سکتا ہے ۔ جہاں بھی اللہ تعالیٰ چاہے اسی طریقہ سے یہ خرچ ہوگا اور رسول اللہ ﷺ کا حصہ وہ نبی اکرم ﷺ کی وفات کے بعد ختم ہوا۔ اور وہ حصہ جو ذوی القربی کے لئے ہے، وہ حصہ بھی رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد باقی نہیں رہا۔ اب یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے حصے بدستور موجود ہیں۔

اسی طرح معدنیات یعنی سونے، چاندی یا لوہے اور فولاد وغیرہ کی کانیں اگر کہیں پائی جائیں تو ان میں سے پانچواں حصہ بیت المال میں داخل ہوگا۔ لیکن باقی جو چار حصے ہیں وہ اسی شخص کے ہیں جو ان کو پالے۔ پوری کی پوری معدنیات بیت المال میں داخل نہیں ہوں گی۔

اصل اور خلف

عبادات میں بعض عبادات ایسی بھی ہیں جو اصالۃً مشروع ہیں یعنی مستقل بالذات ان

Marfat.com

کی حیثیت عبادت کی ہے اور بعض عبادات ایسی ہیں جن کی حیثیت خلف کی ہے۔یعنی قائم مقام کی حیثیت رکھتی ہیں۔

مثال کے طور پر وضو اور تیمّم ہیں۔اب اس میں اختلاف ہے کہ یہاں اصل کیا ہے اور خلف کیا ہے؟

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ پانی اصل ہے اور مٹی کی حیثیت خلف کی ہے۔لیکن جہاں تک تیمّم اور وضو کا تعلق ہے ان میں سے ہر ایک کی حیثیت بذاتِ خود طہارت مطلقہ کی ہے۔پانی کے وجود کے وقت وضو طہارت مطلقہ ہے اور پانی کے عدم کے وقت تیمّم طہارت مطلقہ ہے۔ان کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے جب تیمّم کا حکم دیا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی فرمایا ہے کہ

"مَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَّ لٰكِن يُّرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ" (المائدہ-۶)

اللہ تعالیٰ یہ نہیں چاہتا کہ اللہ تمہارے اوپر کوئی حرج ڈالے، تمہیں تکلیف اور مشقت میں ڈالے۔لیکن اللہ تعالیٰ یہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کردے۔

یہاں طہارت کا لفظ تیمّم کے ساتھ مطلق ذکر کیا گیا ہے۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح وضو طہارتِ مطلقہ ہے۔اسی طرح تیمّم بھی طہارت مطلقہ ہے۔گویا اصالت اور خلافت کے جو حیثیات اور اعتبارات ہیں وہ مٹی اور پانی میں ہیں۔اس اعتبار سے وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک شخص نے اگر تیمّم کیا ہے اور دوسرے شخص نے وضو کیا ہے تو وضو کرنے والے کا اقتداء متیمم کے پیچھے جائز ہے۔اسی لئے کہ طہارت کے اعتبار سے دونوں ایک مرتبہ کے ہیں۔

امام محمدؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ متیمم کے پیچھے متوضی کی اقتداء نہیں ہوسکتی۔وہ کہتے ہیں کہ وضو طہارت مطلقہ ہے یعنی ایک کامل طہارت ہے اور تیمّم طہارت ضروریہ ہے۔

جب ایک شخص پانی کے استعمال سے عاجز ہے اور پانی کے استعمال کی ضرورت لاحق ہوگئی ہے تو اس ضرورت کی بنا پر طہارت جائز ہے۔اس لحاظ سے تیمّم کا مرتبہ کم ہے اور وضو کا مرتبہ زیادہ ہے۔

Marfat.com

اب یہ بات تو واضح ہے کہ قوی کی بنا ضعیف پر نہیں رکھی جا سکتی لہٰذا اس بنیاد پر متوضی متیمم کے پیچھے اقتداء نہیں کر سکتا۔ اس مسئلہ میں بالکل اتفاق ہے کہ خلف وہاں واجب ہوتا ہے یعنی وہاں خلف کا وجود ہوتا ہے جہاں اصل کا وجود ممکن ہو۔ لیکن کسی عارض کی بنا پر اصل موجود نہ ہو تو وہاں خلف آ سکتا ہے لیکن جہاں بالکل فی نفسہ اصل کا وجود ہی ممکن نہ ہو وہاں پھر خلف کے وجود کا سوال بھی پیدا نہیں ہوتا۔ اب اس پر کئی تفریعات کی گئی ہیں۔

مثال کے طور پر ایک شخص اگر یہ کہے کہ

"واللہ لا شربن ماء هذا الکوز الیوم الان"

خدا کی قسم اس لوٹے میں اب جو پانی موجود ہے اسے میں پیوں گا۔ اور حالت یہ ہے کہ جس وقت یہ کلام کر رہا ہے اس وقت لوٹا بالکل خالی ہے۔

سوال یہ ہے کہ اس قسم کی قسم کا اعتبار ہے یا نہیں ہے؟

فقہائے حنفیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ قسم بالکل لغو اور باطل ہے۔

"لان الایمان انما تعقد للبر"

اور قسم کا اصل مقصد تو بَر ہے۔ یعنی ایک شخص یہ چاہتا ہے کہ میں اپنی قسم کو پورا کروں۔ اور کفارہ برّ کا خلف ہے جبکہ بر فوت ہو جائے۔ اور اگر ایک شخص اپنی قسم کو پورا نہ کر سکے تو وہ کفارہ ادا کرتا ہے لیکن یہاں قسم کا پورا کرنا بذات خود عقلاً ناممکن ہے۔ اس لئے کہ جب کلام کرتے وقت لوٹے میں پانی ہے ہی نہیں اور ایک شخص کہتا ہے کہ اس وقت لوٹے میں جو پانی موجود ہے وہ پیوں گا۔ اب معدوم تو پیا نہیں جا سکتا۔ اب یہاں پر قسم کی تکمیل ناممکن ہے۔ جہاں اصل بذات خود معدوم ہے وہاں خلف یعنی کفارہ کی ادائیگی کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا تو یہ یمین بذات خود لغو اور باطل ہے۔

فقہائے حنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قسم وہاں منعقد ہوتی ہے اور وہاں کفارہ لازم آتا ہے جہاں قسم کا پورا کرنا بذات خود عقلاً ممکن ہو۔ لیکن اختلاف اس میں ہے کہ کس قسم کا امکان معتبر ہے۔ آیا امکان عقلی معتبر ہے یا امکان عادی معتبر ہے۔

تو امام زفرؒ کہتے ہیں کہ امکان عادی معتبر ہے یعنی قسم کا پورا کرنا عادتاً ممکن ہو۔

Marfat.com

اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ ''واللہ لامسن السماء''
خدا کی قسم میں آسمان کو چھوؤں گا۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ یہ قسم بالکل باطل ہے اس لئے کہ آسمان کو چھونا عادتاً ناممکن ہے۔ جس قسم کی تکمیل عادتاً ناممکن ہے وہ قسم لغو ہے اور وہاں کفارہ بھی واجب نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ کفارہ کے وجوب کے لئے امکان عادی کی ضرورت نہیں ہے بلکہ امکان منطقی اور امکان ذاتی کافی ہے۔ اب آسمان کو چھونا فی الجملہ ممکن ہے۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے آسمان کو چھوا ہے۔ فرشتے آسمان کو چھو سکتے ہیں۔ تو معلوم ہوتا ہے کہ آسمان کو چھونا بذات خود عقلاً ممکن ہے اور یہ امکان عقلی صحتِ یمین کے لئے کافی ہے۔ یہ ایک الگ بحث ہے جو امام زفرؒ اور عام فقہائے حنفیہ کے درمیان ہے کہ وجوب کفارہ کے لئے کس قسم کے امکان کی ضرورت ہے۔ امکان عادی یا امکان عقلی یا امکان ذاتی؟

احکام اور اُن کے متعلقات

ایک تو ہیں احکام اور ایک ہیں وہ چیزیں جن کے ساتھ احکام کا تعلق ہے یعنی سبب، علت، شرط اور مانع۔

ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک تو ہیں احکام تکلیفی اور ایک ہیں احکامِ وضعی۔ جیسے پہلے ہم حکم کی تعریف کر چکے ہیں کہ

''الحکم خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالا قتضاء او التخییر او الوضع''

کہ حکم اللہ تعالیٰ کا خطاب ہے جو مکلفین کے افعال سے متعلق ہو اقتضاء کے اعتبار سے یعنی لازم کرنے کے اعتبار سے، اختیار دینے کے اعتبار سے یا وضع کے اعتبار سے۔ تو وضع کے اعتبار سے، اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے خطاب سے کسی چیز کی سببیت ثابت ہو جائے، کسی چیز کا علت ہونا ثابت ہو جائے، کسی چیز کا شرط ہونا ثابت ہو جائے اور کسی چیز کا مانع ہونا ثابت ہو جائے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سببیت، شرطیت، مانعیت اور علیت احکام وضعیہ ہیں۔

Marfat.com

سبب کی اقسام

سبب کی چار اقسام ہیں۔یعنی چار معانی میں سبب کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔

ا۔سبب حقیقی

سببِ حقیقی کا مفہوم یہ ہے کہ

" ما یکون طریقا الی الحکم"

کہ سبب حقیقی وہ چیز ہے جو ایک حکم کے لئے رستہ کی حیثیت رکھتا ہو۔

سبب لغت کے اعتبار سے رسی کو بھی کہتے ہیں اور راستہ کو بھی کہتے ہیں۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

" مَنْ كَانَ يَظُنُّ اَنْ لَّنْ يَّنْصُرَهُ اللّٰهُ فِى الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ اِلَى السَّمَآءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهٗ مَا يَغِيْظُ " (الحج۔۱۵)

جو شخص یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس یعنیا پنے پیغمبر کی مدد نہیں کرے گا تو چاہیے کہ وہ چھت کی طرف ایک رسی لٹکا دے اور اپنے آپ کو اس کے ساتھ لٹکا دے اور اس کے بعد رسی کو کاٹ دے اور اس کے بعد وہ دیکھے کہ اس کی تدبیر سے جس چیز کو وہ ناپسند کرتا ہے وہ ٹل جاتی ہے یا نہیں ٹل جاتی۔

سبب رسی کو بھی کہتے ہیں اور سبب راستے کے معنی میں بھی آیا ہے جیسا کہ

سورۂ کہف میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

" فَاَتْبَعَ سَبَبًا " (الکھف۔۸۵)

پس (وہ) ذوالقرنین ایک رستہ پر گیا تو

" السبب ما یکون طریقا الی الحکم "

تو سبب وہ چیز ہے جو کسی حکم کی طرف راستہ ہو یعنی کسی حکم تک پہنچنے کا ایک ذریعہ ہو۔

" بحیث لا یضاف الیہ وجوب الحکم ولا وجود الحکم "

Marfat.com

لیکن وہ ایک ایسا رستہ اور ایک ایسا ذریعہ ہو حکم کی طرف کہ حکم کے وجوب کی نسبت بھی اس کی طرف نہ ہو اور حکم کے وجود کی نسبت بھی اس کی طرف نہ ہو۔ یہ جو ہم نے قید لگائی کہ

"بحیث لا یضاف الیہ وجوب الحکم ولا وجود الحکم"

اس قید کے ذریعہ سے ہم احتراز کرنا چاہتے ہیں علت سے کہ علت بھی حکم تک پہنچانے والی ہے لیکن حکم اپنے وجوب کے اعتبار سے علت کی طرف منسوب ہے۔ اس لئے کہ علت جب موجود ہوتی ہے تو وہاں حکم کا وجوب لازمی ہوتا ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ حکم کا وجوب اس سبب کی طرف منسوب نہیں۔ اور یہ جو ہم نے کہا کہ

"بحیث لا یضاف الیہ وجود الحکم"

اور اس کی طرف حکم کا وجود بھی منسوب نہ ہو۔ تو اس قید کے ذریعہ سے ہم احتراز کرنا چاہتے ہیں شرط سے، اس لئے کہ مشروط کا وجود شرط کی طرف منسوب ہے اور شرط پر موقوف ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ایک اور قید بھی ہے کہ

"بحیث یتخلل بینھما واسطۃ"

اس طریقہ سے کہ اس سبب اور حکم کے درمیان ایک واسطہ ہو جو غیر مضافۃ الیہ ہو لیکن وہ واسطہ بھی اس سبب کی طرف منسوب نہ ہو۔ یعنی اس سبب کی اس واسطہ میں کوئی تاثیر نہ ہو یا سبب اس واسطہ میں موثر نہ ہو۔ تو یہ تمام قیود جب موجود ہو جائیں گی تو اس کے بعد پھر ہم یہ کہہ سکیں گے کہ یہ "سبب" ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو یہ بتایا کہ فلاں مقام پر فلاں مالدار شخص رہتا ہے وہاں اس کی دکان میں بہت زیادہ سونا چاندی وغیرہ پڑا ہے۔ اب وہ شخص گیا اس نے اس دکان کے تالا کو توڑ لیا اور چوری کر کے سونا چاندی وغیرہ لے گیا۔ یہاں کئی پہلو ہیں۔ اس شخص (بتانے والے) نے جب اس چور کو یہ نشاندہی کی کہ فلاں مقام پر فلاں شخص کی دکان میں اتنا مال پڑا ہوا ہے تو یہ دلالت اور نشاندہی کرنا "سبب حقیقی" ہے اور اس شخص کے مال کا ضائع ہو جانا اور گم ہو جانا، یہ "حکم" ہے۔ اب یہ سبب اس حکم کی طرف ایک راستہ ہے یعنی نشاندہی کرنے

Marfat.com

والے نے اس شخص کے مال کے ضائع کرنے کی طرف ایک رستہ تو بنالیا۔ اوران کے درمیان ایک واسطہ بھی ہے۔ لیکن اس واسطہ کی نسبت اس سبب کی طرف نہیں کی جاتی۔ اس لئے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو اگر نشاندہی کی تو اس نے اسے مجبور تو نہیں کیا کہ تم لازماً اس کے مال کو چراؤ۔ ہوسکتا ہے کہ وہ اپنے ارادہ اور اختیار سے اس کے مال کو نہ چرائے۔ اس بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ چونکہ اس نشاندہی کرنے والے نے اس کو اس فعل پر مجبور نہیں کیا بلکہ اس نے اپنے ارادہ سے یہ فعل کیا ہے اس لئے اس درمیانی واسطہ یعنی چوری کرنے والی نسبت ہم اس نشاندہی کرنے والے کی طرف نہیں کرسکتے تو اسے سبب حقیقی کہتے ہیں۔

مسئلہ یہ ہے کہ اِس صورت حال میں ضمان کس پر لازم ہوگا؟ اس مال کا ضمان چور پر لازم ہوگا جس نے مال کو لوٹا ہے۔ اس نشاندہی کرنے والے پر مال کو ضائع کرنے کا ضمان نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کی حیثیت سبب محض کی ہے اور چور اپنے ارادہ سے جب مال کو لے گیا اس کی حیثیت علتِ حقیقی کی ہے۔ اور شریعت میں قاعدہ یہ ہے کہ

''السبب و العلة اذ اجتمعا''

سبب اور علت جب دونوں جمع ہو جائیں تو

''یضاف الحکم الی العلة دون السبب''

تو وہاں حکم کی اضافت علت کی طرف کی جائے گی سبب کی طرف نہیں کی جائے گی۔

۲۔السبب فی معنیٰ العلة

یہاں ایک اور سوال ہے یعنی اگر ایک ایسا سبب ہے جو حکم کی طرف رستہ ہے اور ایسا رستہ ہے کہ ان کے درمیان ایک واسطہ ہے اور اس واسطہ کی نسبت اس سبب کی طرف کی جاتی ہے تو وہاں پر صاحب سبب پر ضمان لازم آئے گا۔

مثال کے طور پر ایک شخص گھوڑے پر سوار ہے اور اس نے گھوڑے کو چابک سے خوب مارا یہاں تک کہ گھوڑا دوڑنے پر مجبور ہو گیا۔ اور اس دوڑنے کے دوران اس کے پیروں کے نیچے سے بعض پتھر اڑ گئے اور ان کے ذریعہ سے کسی شخص کی آنکھ زخمی ہوئی اور ضائع ہوگئی تو اس سوار پر اس آنکھ کا ضمان ہے۔ اس لئے کہ سوار ہونے کا جو فعل ہے یہ ایک راستہ ہے۔

Marfat.com

اس نے رستہ بنایا۔ ایک شخص کی آنکھ ضائع کرنے کے لئے اور درمیان میں ایک فعل موجود ہے جو گھوڑے کا فعل ہے لیکن گھوڑا اس فعل پر مجبور تھا اس لئے کہ اس شخص نے اسے مارا اور اسے دوڑنے پر مجبور کیا تو اب یہاں سوار پر ضمان ہوگا۔ یہ سبب کی دوسری قسم ہے اور اسے کہتے ہیں ''السبب فی معنی العلة''

یہ ایک سبب ہے جو علت کے معنی میں ہے اس میں علت کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

۳۔ حقیقتِ سبب کے ساتھ مشابہ

اور تیسری قسم کا سبب وہ سبب ہے جو حقیقتِ سبب کے ساتھ مشابہ ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص نے یہ کہا کہ

''ان دخلت داراً فانت طالق ثلاثاً''

اگر تُو گھر میں داخل ہو جائے تو تجھ پر تین طلاقیں ہیں۔ اب جب تک شرط موجود نہیں تو یہ انت طالق حقیقتاً سبب نہیں۔ درحقیقت یہ سبب اس وقت ہوگا جب شرط موجود ہوگی۔ لیکن شرط کی موجودگی سے پہلے ہم کہتے ہیں کہ یہ مجازاً سبب ہے لیکن حقیقتِ سبب سے مشابہ ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کہا کہ

''ان دخلت داراً فانت طالق ثلاثاً''

اور اس کے بعد اس شخص نے تین طلاقیں فوری طور پر دے دیں اور اس کے بعد عورت نے کسی دوسرے شخص سے نکاح کیا۔ اس کے بعد وہ عورت واپس اس کے پاس لوٹ گئی اس کے ساتھ دوسری مرتبہ نکاح کیا پھر وہ گھر میں داخل ہوگئی۔ تو کیا وہ تین طلاقیں جو دخولِ دار سے متعلق تھیں واقع ہو جائیں گی یا نہیں ہوں گی؟

امام زفرؒ کہتے ہیں کہ وہ طلاقیں اب واقع ہو جائیں گی اس لئے کہ شرط کی موجودگی سے پہلے انت طالق حقیقت میں سبب نہیں ہے۔ شرط کے وجود سے پہلے بے محل کے وجود کی ضرورت نہیں ہے۔ کیا پرواہ ہے اگر محل فوت ہوگیا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگرچہ سبب نہیں ہے لیکن وہ سبب کے ساتھ مشابہ ہے، جس طرح سبب حقیقی کے لئے محل کی ضرورت ہے اسی طریقہ سے شبہ سبب کے لئے بھی محل کی ضرورت

Marfat.com

ہے۔ چونکہ اس درمیان میں محل فوت ہو گیا تھا تو یہ تعلیق لغو ہو گئی۔ تو اسی بنا پر فقہ میں یہ مسئلہ چھڑ گیا ہے کہ

"التنجیز یبطل التعلیق ام لا"

کہ تنجیز تعلیق کو باطل قرار دیتا ہے یا تنجیز کی وجہ سے تعلیق باطل نہیں ہوتی؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ تنجیز تعلیق کو باطل کر سکتا ہے اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ نہیں کر سکتا۔

۴۔ سبب جو مشابہ ہے سبب کے ساتھ

یہ وہ سبب ہے جس کی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ مشابہ ہے سبب کے ساتھ۔ یعنی حقیقت کے ساتھ تو وہ مشابہ نہیں ہے لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ اس میں ایک قسم کی سببیت کا مفہوم موجود ہے۔

اس کی مثال یمین ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں فلاں کام کروں گا۔ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یمین حقیقتاً وہ تو کفارہ کا سبب نہیں ہے۔

"لان الیمین انما تعقد للبر لا للکفارۃ"

اس لئے کہ کوئی شخص اگر قسم کھاتا ہے تو قسم کھانے سے اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ میں اس قسم کو مکمل کروں گا۔ اس کا مقصد یہ نہیں ہے کہ میں حانث ہوں گا اور کفارہ ادا کروں گا۔ تو اس وجہ سے یمین حقیقتاً تو سبب ہے بر کے لئے لیکن چونکہ کبھی کبھی ایک شخص حانث بھی ہوتا ہے اور قسم کو پورا نہیں کر سکتا۔ تو اپنے انجام اور عاقبت کے لحاظ سے اس کے لئے یمین پر کفارہ مرتب ہوا۔ اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ یمین کفارہ کے لئے اگرچہ حقیقتاً سبب نہیں ہے لیکن اس میں سببیت کا شبہ موجود ہے۔

Marfat.com

کتابیات۔ (اسلامی قانون)

(ماخذ۔ چراغِ راہ اسلامی قانون نمبر جلد دوم ۱۹۵۸ء)

اسلامی قانون پر علمی تحقیقی کام کرنے والوں کو ایک بڑی مشکل یہ پیش آتی ہے کہ اس موضوع پر کوئی مفصل BIBIOGRAPHY موجود نہیں ہے۔ اس طرح طلباء قانون کا بہت سا وقت محض تلاش و جستجو میں ضائع ہو جاتا ہے۔ اور وہ تعمیری مساعی کی طرف پوری قوتیں صرف نہیں کر پاتے..... چراغِ راہ پہلی بار اسلامی قانون کی کتب کی ایک مفصل فہرست پیش کر رہا ہے۔ اور ادارہ اس بات کی توقع رکھتا ہے۔ کہ آئندہ کام کرنے والوں کے لئے یہ نہایت مفید ثابت ہو گی۔

ہم نے کوشش کی ہے کہ اُردو، عربی ور انگریزی کی زیادہ سے زیادہ مکمل فہرست پیش کریں اور اپنے پورے قانونی سرمایہ کا ایک ابتدائی جائزہ ناظرین کے سامنے رکھ دیں۔ ہوسکتا ہے کہ کچھ کتابیں اب بھی رہ گئی ہوں...لیکن ہم نے اسے مکمل بنانے کی ہر ممکن کوشش کی ہے۔

عربی کتب کی فہرست ہمارے محترم دوست مولوی محمد طٰسن صاحب ناظم مجلس علمی کراچی نے تیار کی ہے۔ اس میں محترم مولانا سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودیؒ کی ذاتی ببلیو گرافی سے بھی مدد لی گئی ہے۔

انگریزی اور اُردو کتب کی فہرست کی تیاری میں محترم خواجہ عبدالوحید صاحب کی مرتب کردہ ببلیوگرافی سے خصوصی مدد لی گئی ہے۔

ادارہ ان احباب کا دلی شکریہ ادا کرتا ہے۔

(ایڈیٹر)

نوٹ:۔ اِس فہرست میں حافظ محمد عارف صاحب جامعہ عربیہ گوجرانوالہ نے اِسلامی قانون سے متعلق شائع ہونے والی نئی کتابوں کا اضافہ کر دیا ہے۔ اِس مفصل فہرست کے سلسلہ میں ادارہ چراغِ راہ اور حافظ محمد عارف صاحب کا شکر گزار ہوں۔

مؤلف

Marfat.com

اُردو کتب ومقالات

علامہ ابن تیمیہؒ — تقلید شخصی کے شرعی حدود

مقالہ درترجمان القرآن جلد ۱۲ عدد ۲۔ اپریل ۱۹۳۸ء

علامہ حافظ ابن عبدالبرؒ — جواہر حکمت (مسئلہ تقلید)

درترجمان القرآن جلد ۱۳ عدد ۶۔ فروری ۱۹۳۹ء

علامہ ابن القیمؒ — تقلید اور اتباع

درترجمان القرآن جلد ۱۰ عدد ۳۔ ربیع الاول ۱۳۵۶ھ

مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ — اسلامی قانون اور پاکستان میں اس کے نفاذ کی عملی تدابیر

(مطبوعہ: مکتبہ جماعت اسلامی لاہور) ۱۹۵۶ء

حقوق الزوجین (لاہور)

الجہاد فی الاسلام (لاہور) (اس میں اسلام کے بین الاقوامی قانون پر نہایت مفید مباحث ہیں)

مرتد کی سزا۔ اسلامی قانون میں (لاہور)

سود جلد اول (اس میں اسلامی فقہ اور خاص طور پر فقہ حنفی اور اس کے بین الاقوامی قانون پر بڑی مفید بحثیں ہیں۔

رسائل ومسائل (دوجلدیں) مطبوعہ جماعت اسلامی لاہور

اسلامی دستور کی تدوین

عائلی کمیشن کے سوال نامہ کا جواب در ترجمان القرآن دسمبر ۱۹۵۵ء جلد ۴۵ عدد ۳

یتیم پوتے کی وراثت کا مسئلہ مطبوعہ جماعت اسلامی پاکستان لاہور ۱۹۵۳ء

مولانا ابوالکلام آزاد — تذکرہ (اس میں امام احمد بن حنبل پر اچھی معلومات ہیں)

مولانا ابوالحسنات ندوی — مسئلہ تطلیقات ثلاثہ فی مجلس واحدہ

درمعارف جنوری وفروری ۱۹۲۲ء جلد ۹ نمبر ۱ اور ۲

Marfat.com

سرامیر علی	جامع الکلام پرسنل لاآف مسلمانز کا ترجمہ ازمولانا ابوالحسن صاحب
	اسلامی جیورسپروڈنس
مولانا امیر الدین	سراج الشریعت
مولانا امین احسن اصلاحی	اسلامی ریاست میں فقہی اختلافات کا حل (مکتبہ چراغِ راہ کراچی)
	اسلامی ریاست (۴ حصے) مکتبہ جماعت اسلامی لاہور
	عائلی کمیشن کی رپورٹ پر تبصرہ (لاہور ۱۹۵۷ء)
	اِسلام میں شوریٰ اور قانون سازی کی صحیح نوعیت ۔ مقالہ در توضیحات (مطبوعہ جماعت اسلامی لاہور ۱۹۵۶ء)
	مسودہ قانون وضاحت قانون شریعت بابت ۱۹۵۴ء در تنقیدات (۱۹۵۵ء)
شاہ اسماعیل شہید	اُصول فقہ
احمد تیمور پاشا	فقہ اسلامی کے مذاہب اربعہ پر ایک نظر
	ترجمہ ازسید ریاست علی ندوی در معارف جلد ۱۲ نمبر ۶ دسمبر ۱۹۲۳ء
مولوی اصغر علی	امانی الاسلام ۲ جلدیں
مولانا حبیب الرحمٰن شیروانی	تخریج زیلعی علامہ زیلعی کی کتاب کا تعارف در معارف جلد ۴۵ نمبر ۱۔ جولائی ۱۹۴۵ء
الاستاذ حسن البنا شہید	مطالبہ نفاذ شریعت ترجمہ ملک غلام علی صاحب
	در ترجمان القرآن لاہور ستمبر ۱۹۵۴ء جلد ۴۲ نمبر ۶
ڈاکٹر حمید اللہ	امام ابوحنیفہؒ کی تدوین قانون اسلامی (حیدرآباد) ۱۳۶۱ھ
	قانون بین الممالک حیدرآباد ۱۹۴۵ء
	فقہ اسلامی کی تشکیل وآغاز کا معمہ ترجمہ در معارف مارچ واپریل ۱۹۵۸ء
مولوی حفیظ اللہ	شرع اسلام اور قدیم رومن لا در معارف جلد ۱۹ نمبر ۱ جنوری ۱۹۲۷ء
مولوی سلامت علی خان	احکام حدود وقصاص
	اسلامی قانون فوجداری۔ یہ کتاب الاختیار کا ترجمہ ہے۔

Marfat.com

علامہ سید سلیمان ندوی	حیات امام مالک
	سیرۃ النبی جلد ششم خاص طور پر حقوق و فرائض کے مباحث صفحہ ۱۴۰ تا ۲۴۴۔
	نظر بندان اسلام در معارف جلد ۳ نمبر ۷۔۸۔۹
علامہ شبلی نعمانی	النعمان
	مسائل فقہ پر زمانہ کی ضرورتوں کا اثر (مقالات شبلی جلد اول)
پیرزادہ شمس الدین	تعزیرات قرآن (۱۹۴۸ء) لاہور
صبحی محمصانی	فلسفہ شریعت اسلام ترجمہ فلسفہ التشریع فی الاسلام از مولوی محمد احمد رضوی۔ مجلس ترقی ادب لاہور
محمد الخضری	تاریخ فقہ اسلامی ترجمہ تاریخ التشریع الاسلامی از مولوی عبد السلام ندوی اس کتاب کی تلخیص ''اجتہاد'' کے نام سے بھوپال سے شائع ہوئی۔
قاضی ظہور الحسن	تاریخ الفقہ
سر عبد الرحیم	اسلامی فقہ کے اُصول ترجمہ پرنسپلز آف اسلامک جیورسپروڈنس از مولوی مسعود علی (مطبوعہ جامعہ عثمانیہ حیدر آباد)
عبد القادر عودہ شہید	اسلام کا قانون فوجداری۔ در ترجمان القرآن لاہور۔ جنوری و فروری ۱۹۵۴ء
	یہ ''التشریع الجنائی'' کے مقدمہ کا اردو ترجمہ ہے۔ ترجمہ جناب مولوی صاحب نے کیا ہے
	اسلام اور ہمارا قانونی نظام۔ ترجمہ از ملک غلام علی۔ در ترجمان القرآن لاہور جنوری ۵۵ء، جون ۵۵ء، دسمبر ۵۵ء، جنوری ۵۶ء، فروری ۵۶ء، مارچ ۵۶ء
مولانا عبد السلام ندوی	القضاء فی الاسلام۔ در معارف جلد ۲۰ نمبر ۵۔۶۔ نومبر و دسمبر ۱۹۲۷ء
	علم کا ایک نیا باب فرق ضالہ کے فقہی مسائل در معارف ستمبر ۱۹۲۱ء
مفتی عمیم الاحسان	تاریخ الفقہ (مطبوعہ دار المصنفین دہلی)
عبد الرحمٰن ابن خلدون	مقدمہ ابن خلدون مطبوعہ کارخانہ تجارت کتب کراچی

Marfat.com

سید علی رضا — اصول شرع محمدی۔ (مطبوعہ جامعہ عثمانیہ حیدر آباد ۱۹۲۳ء

شیخ فرید الدین برہان پوری — فتاویٰ بابری مضمون در معارف جولائی ۵۰ء جلد ۶۶ نمبر ا
شیخ نور الدین کی کتاب ''فتاویٰ بابری'' کا تعارف

سید محمود — کتاب الطلاق

سید محمد علی — دین و آئین

مصطفیٰ احمد زرقا — مصلحتی احکام پر زمانہ کی تبدیلی کا اثر
در ترجمان القرآن اکتوبر ۵۴ء جلد ۴۳ عدد ا
کیا ملکی قانون کی بنا دین پر رکھنا مضر ہے؟
در ترجمان القرآن نومبر ۵۴ء جلد ۴۳ عدد ۲
تعزیرات اسلام در ترجمان القرآن لاہور، فروری ۵۸ء جلد ۴۹ عدد ۵

محمد ابو زہرہ — سنت کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کا موقف ترجمہ از خلیل حامدی
در ترجمان القرآن لاہور جون ۵۶ء، نومبر ۵۶ء، جنوری ۵۷ء،
جون ۵۷ء، اور اگست ۵۷ء

مولوی محمد غوث — جنایات بر جائداد۔ اسلامی قانون ٹارٹ کا ایک اہم شعبہ
در ترجمان القرآن جلد ۸ نمبر ۶ جمادی الآخر ۱۳۵۵ء

نعیم صدیقی — اسلامی قانون میراث اور یتیم پوتے کی محرومی
در ترجمان القرآن جنوری و فروری ۵۴ء

حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ — اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ۔ ترجمہ از مولوی صدر الدین اصلاحی
مطبوعہ جماعتِ اسلامی لاہور
حجۃ اللہ البالغہ۔ (دو جلدیں) جلد اول میں اجتہاد اور فقہ اسلامی پر بڑی مفید علمی بحثیں ہیں۔
ترجمہ مولانا عبد الرحیم صاحب (مطبوعہ قومی کتب خانہ لاہور)

Marfat.com

نامعلوم	یورپین قوانین پر فقہ اسلامی کا اثر در معارف جلد۱۲ نمبر ۶ ـ دسمبر ۱۹۲۳ء
کلیات شریعت	ڈاکٹر جسٹس تنزیل الرحمان
رسائل و مسائل (اول تا ہفتم)	سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ
بیمۂ زندگی	مفتی ولی حسن ٹونگی
فقہ اسلامی کا تاریخی پسِ منظر	مولینا محمد تقی امینی
اسلام اور جدید معیشت وتجارت	مفتی تقی عثمانی
شرعی حدود وقصاص	مفتی محمد عاشق الٰہی بلند شہری
فقہ میں اجماع کا مقام	مفتی محمد رفیع عثمانی
مسئلہ سود	مفتی محمد شفیع
وصیت اور میراث کے احکام	مفتی محمد عاشق الٰہی بلند شہری
جدید فقہی مسائل	مولینا خالد سیف اللہ رحمانی
احکام زکوٰۃ	مولینا مفتی محمد شفیع
اسلام کا نظام تقسیم دولت	مولینا مفتی محمد شفیع
پراویڈنٹ پر زکوٰۃ وسود کا مسئلہ	مولینا مفتی محمد شفیع
فتاویٰ دارالعلوم دیوبند	
کفایت المفتی	
جدید فقہی مسائل	
احسن الفتاویٰ	
امداد الفتاویٰ	
بہار شریعت	
فتاویٰ رحیمیہ	

Marfat.com

فتاویٰ رشیدیہ	
کتاب الفقہ	
اسلامی فقہ	
جواہر الفقہ	
عدالتی فیصلے	جسٹس تقی عثمانی
اسلام کا قانونِ وراثت	میاں اصغر حسین
اقتصادی نظام	حفظ الرحمان سیوھاروی
ارتداد توہینِ رسالت	ڈاکٹر اسرار احمد مدنی
فتاویٰ نذیریہ	نذیر حسین
فتاویٰ سلفیہ	محمد اسماعیل سلفی
فتاویٰ علماء اہلحدیث	
ایک مجلس کی تین طلاق	
اسلام کا نظام طلاق	شکر اللہ نعمانی
تعلیم الفرائض	محمد صدیق
اسلامی میں عدل کے ضابطے	ابنِ جوزی۔ ترجمہ طیب حسین لودھی
فقہ عمر	مولینا ابو یحییٰ امام خان نوشہروی
اسلامی فقہ	منہاج الدین مینائی
آسان فقہ	مولینا یوسف اصلاحی
احکام تولیت وقف	عبدالرحیم پوپلزئی
شرکت و مضاربت کے شرعی اصول	محمد نجات اللہ صدیقی
الجنایہ	خلیل القطان
العقوبات فی الاسلام	حسین صدیق احمد

Marfat.com

مجموعہ قوانین اسلام (اول)	تنزیل الرحمان ایڈووکیٹ
مجموعہ قوانین اسلام (دوم)	تنزیل الرحمان ایڈووکیٹ
فقہ عمر	شاہ ولی اللہ
القانون الاسلامی	سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ
اسلامی معاشیات کے اصول	سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ
تدوین قانون اسلامی	امام ابوحنیفہؒ
تقسیم وراثت مفصل	ملک بشیر احمد بگوی
فقہ السنۃ	محمد عاصم
کلید وراثت	ملک بشیر احمد بگوی
احکام المرتد	نعمان عبدالرزاق
صنعت وتجارت کی زکوٰۃ اور سعودی عرب میں ان کا نفاذ	ڈاکٹر یوسف قاسم
خلاصہ قانون زکوٰۃ وعشر	ادارہ مطبوعات پاکستان
حدّ رجم	محمد رفیق چودھری
اسلامی قانون کی تدوین	امین احسن اصلاحی
اسلام کا قانونِ شہادت	مولانا سید متین ہاشمی
پوتے کی وراثت کا مسئلہ	چودھری محمد اقبال چیمہ
اسلامی حدود	سید متین ہاشمی

Marfat.com

اسلامی قانون کی عربی کتب

اِسلامی قانون پر عربی میں اتنا لٹریچر موجود ہے کہ اس کا احاطہ کرنا ممکن نہیں۔ہم مختلف اہم موضوعات پر صرف چوٹی کی کُتب کے نام پیش کر رہے ہیں تا کہ اہلِ تحقیق ان سے استفادہ کر سکیں۔

فقہ القرآن

(جو کتابیں خصوصیت کے ساتھ قرآن مجید کے قانونی پہلو اور احکامات پر لکھی گئی ہیں)

نام کتب	نام مصنف	سنہ وفات
احکام القرآن	محمد بن ادریس امام شافعی	۲۰۴ھ
"	ابوالحسن علی بن حجر السعدی	۲۲۴ھ
"	ابواسحاق اسمٰعیل بن اسحاق الازدی	۲۸۲ھ
"	ابوالحسن علی بن موسیٰ القمی	۳۰۵ھ
"	ابوجعفر احمد بن محمد الطحاوی	۳۲۱ھ
"	ابومحمد قاسم بن اصبغ القرطبی	۳۴۰ھ
"	ابوالفضل بکر بن محمد القشیری البصری	۳۴۴ھ
"	ابوبکر احمد بن محمد المعروف بجصاص الرازی	۳۷۰ھ
"	ابوالعباس احمد بن علی الربعی الباغانی	۴۰۱ھ
"	ابوالحسن علی بن محمد المعروف بالکیاالھراس	۴۰۵ھ
"	ابوبکر احمد بن حسین البیہقی	۴۵۸ھ
"	ابوبکر محمد بن عبداللہ المعروف بابن العربی المالکی	۵۴۳ھ
"	شیخ عبدالمنعم بن محمد الغرناطی	۵۹۷ھ
"	احمد بن المعزل	

Marfat.com

،،	ابوثور ابراہیم بن خالد	
احکام القرآن	داؤد بن علی	
،،	جبیر بن غالب	
،،	یحیٰی بن آدم ابوزکریا	۲۰۳ھ
،،	یحیٰی بن اکثم	
،،	ابوالنصر محمد بن سائب الکلبی	
،،	شہاب الدین احمد بن یوسف المقری	۷۵۶ھ
،،	جمال الدین محمد بن المعروف بابن نورالدین	۸۰۸ھ
،،	ابوعبداللہ محمد بن احمد القرطبی	۶۷۱ھ
،،	ابوعلی الحسن بن عبدالعزیز المالقی الاندلسی	۷۰۰ھ
،،	ابومحمد مکی بن ابی طالب الاندلسی	۴۳۷ھ
،،	ابوعمر حفص بن عمر الضریر	
نیل المرام فی تفسیر آیات الاحکام	صدیق بن حسن خان القنوجی	
مسالک الافہام فی شرح آیات الاحکام	جواد بن سعد اللہ الکاظمی	
التفسیرات الاحمدیہ	شیخ احمد المدعو بملا جیون	
آیات الاحکام	احمد بن اسمٰعیل الجزائری	

فقہ الحدیث (حدیث کی وہ کتابیں جو قانونی اور فقہی نقطہ نظر سے لکھی گئی ہیں)

کتاب السنن فی الفقہ	محمد بن عبدالرحمٰن بن المغیرہ	۱۵۹ھ
،،	ابوعبداللہ مکحول الشامی	۱۱۶ھ
،،	عبدالرحمٰن بن عمرو الاوزاعی	۱۵۹ھ
،،	ابوالعباس ولید بن مسلم	۱۹۴ھ

Marfat.com

،،	عبدالرزاق ابن همام الصنعانی	۲۱۱ھ
،،	ابومعاویہ ھشیم ابن بشیر السلمی	۱۸۳ھ
،،	ابونصر عبدالوہاب بن عطاء العجلی	۲۰۱ھ
کتاب السنن فی الفقہ	ابراھیم بن طھمان الھروی	
،،	ابوعبدالرحمٰن عبداللہ بن المبارک	۱۸۱ھ
،،	ابوعبداللہ محمد بن یوسف الفریابی	
،،	عبداللہ بن محمد بن ابی شیبہ	۲۳۵ھ
،،	عثمان بن ابی شیبہ	۲۳۷ھ
،،	محمد بن عثمان بن ابی شیبہ	۲۹۷ھ
،،	احمد بن محمد الاثرم	
،،	اسحاق بن ابراہیم راھویہ	
،،	ابوعبداللہ محمد بن اسمٰعیل البخاری	
،،	حسن بن علی بن شبیب المعمری	
،،	ابوالحارث سریج بن یونس المروزی	
،،	ابوعمر حفص بن عمر الضریر	
،،	فضل بن شاذان الرازی	
،،	ابوجعفر مطین بن ایوب الحضرمی	۲۹۸ھ
،،	ابوعبداللہ محمد بن مخلد العطار	۳۳۱ھ
،،	ابوعبداللہ الحسین بن اسمٰعیل المحاملی	۳۳۰ھ
،،	ابوالقاسم عبداللہ بن محمد البغوی	۳۱۷ھ
عمدۃ الاحکام	تقی الدین ابومحمد عبدالغنی المقدسی	۶۰۰ھ
شرح عمدۃ الاحکام تیسر المرام	ابوعبداللہ محمد بن احمد التلمسانی	

Marfat.com

الاعلام شرح عمدۃ الاحکام	سراج الدین عمر بن علی بن الملقن
عمدۃ الحکام شرح عمدۃ الاحکام	مجد الدین محمد یعقوب الفیروزآبادی
عمدۃ الحکام شرح عمدۃ الاحکام	تاج الدین عبدالوہاب العلوی
شرح عمدۃ الاحکام	عبدالرحمٰن بن علی الفارسکوری
ریاض الافہام شرح عمدۃ الاحکام	عمر بن سالم اللخمی الفاکہانی
شرح عمدۃ الاحکام	شہاب الدین احمد بن عبداللہ العامری
غایۃ الالہام علی عمدۃ الحکام	
کشف اللثام شرح الاحکام	ابوالعون محمد بن سالم السفارینی
احکام الاحکام شرح عمدۃ الاحکام	محمد بن علی ابن دقیق العید
العدۃ فی شرح العمدۃ	الامیر محمد بن اسمٰعیل الصنعانی
شرح الالمام فی احادیث الاحکام	شہاب الدین احمد بن علی الفریابی
برکۃ الکلام علی احادیث الاحکام	فخر الدین عثمان بن علی الزیلعی
الانتصار فی احادیث الاحکام	جمال الدین یوسف بن محمد المرداوی
الاعلام باحادیث الاحکام	ابویحیٰی زکریا بن محمد الانصاری
فتح العلام شرح الاعلام	ابویحیٰی زکریہ بن محمد الانصاری

نام کتاب	مصنف
طرح التثریب فی شرح التقریب	زین الدین ابوالفضل عبدالرحیم العراقی
بلوغ المرام من ادلۃ الاحکام	احمد بن علی بن حجر العسقلانی
افہام الافہام شرح بلوغ المرام	شیخ یوسف بن محمد البطاع الیمنی
سبل السلام شرح بلوغ المرام	محمد بن اسمٰعیل الامیر الکحلانی
فتح العلام شرح بلوغ المرام	صدیق بن حسن خان القنوجی
بدر التمام شرح بلوغ المرام	قاضی شرف الدین الحسین بن محمد المغربی

Marfat.com

شرح بلوغ المرام	محمد عابد بن احمد الانصاری الحنفی
منتقی الاخبار	ابوالبرکات مجد الدین عبدالسلام الحرانی
المنتقی فی الاحکام	ابومحمد عبداللہ بن علی بن الجارود
الاحکام الکبریٰ	شیخ ابومحمد عبدالحق الازدی الاشبیلی
الاحکام الکبریٰ	شیخ محب الدین احمد بطری المالکی
الاحکام الصغریٰ	شیخ محب الدین احمد بطری المالکی
الاحکام الوسطیٰ	شیخ محب الدین احمد بطری المالکی
الاحکام الصغریٰ	عماد الدین ابوالفداء اسمٰعیل بن کثیر
نیل الاوطار	قاضی محمد بن علی محمد الشوکانی
الاحکام	ابوبکر عبداللہ بن محمد بن ابی شیبہ

حدیث کی وہ عام کتابیں جن میں قانونی احکامات بھی آگئے ہیں۔

مسند امام ابی حنیفہ	الامام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت
موطا امام مالک	الامام مالک بن انس المدنی
جامع المسانید الامام اعظم	الامام الاعظم ابوحنیفہ النعمان
موطا امام محمد	امام محمد بن الحسن الشیبانی
کتاب الآثار	امام محمد بن الحسن الشیبانی
مسند الامام شافعی	الامام محمد بن ادریس الشافعی
مسند امام احمد	الامام احمد بن محمد بن الحنبل
شرح معانی الآثار	الامام ابوجعفر احمد بن سلامہ الطحاوی
مصنف عبدالرزاق	الامام عبدالرزاق بن ہمام الحمیری
مصنف ابن ابی شیبہ	حافظ ابوبکر عبداللہ بن محمد بن ابی شیبہ
مصنف ابن السکن	حافظ ابوعلی سعید بن عثمان

Marfat.com

معجم ابن قانع	حافظ ابوالحسین عبدالباقی البغدادی
معجم ابی نعیم الاصفہانی	حافظ ابونعیم احمد بن عبداللہ الاصفہانی
معجم الکبیر والصغیر والاوسط	الامام ابوالقاسم سلیمان بن احمد الطبرانی
معجم الکبیر والصغیر والاوسط	ابوبکر محمد بن الحسن المعروف بالنقاش الموصلی
السنن الکبریٰ والصغریٰ	ابوبکر احمد بن الحسین البیہقی
سنن سعید بن منصور	حافظ سعید بن منصور الخراسانی
سنن الھمدانی	الامام ابوبکر محمد بن یحییٰ الھمدانی
سنن القاضی	قاضی یوسف بن یعقوب البغدادی
سنن ابی مسلم	ابومسلم ابراہیم بن عبداللہ الکجی
سنن الاثرم	ابوبکر احمد بن محمد بن ثانی الاثرم
سنن الدارقطنی	الامام ابوالحسن علی بن عمر حافظ البغدادی
سنن الدارمی	ابومحمد عبداللہ بن عبدالرحمٰن الدارمی
مجمع الزوائد	حافظ نورالدین علی بن ابی بکر الھیثمی
مسند ابن شاہین	ابوحفص عمر بن احمد البغدادی
مسند ابن الفرات	ابوالفضل جعفر بن الفضل البغدادی
مسند الحلوانی	حافظ ابومحمد حسن بن علی الحلوانی
مسند الجوہری	اسحٰق بن ابراہیم بن سعید البغدادی
مسند الذہلی	حافظ ابوالحسن علی ابن الحسین الذہلی
مسند العنبری	ابواسحٰق ابراہیم ابن اسمٰعیل الطوسی
صحیح البخاری	حافظ ابوعبداللہ محمد بن اسمٰعیل البخاری
صحیح المسلم	حافظ ابوالحسین مسلم بن الحجاج النیشاپوری
ابوداؤد	حافظ سلیمان بن الاشعث السجستانی

Marfat.com

ترمذی	الامام ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورۃ الترمذی
نسائی	حافظ احمد بن شعیب بن علی النسائی
ابن ماجہ	حافظ ابوعبداللہ محمد بن یزید بن ماجہ القزوینی
صحیح ابن خزیمہ	حافظ ابوبکر محمد بن اسحٰق بن خزیمہ
صحیح ابن حبان	حافظ ابوحاتم محمد بن حبان البستی
صحیح ابی عوانہ	حافظ یعقوب اسحٰق الاسفرائنی
صحیح ابن السکن	حافظ ابوعلی سعید بن عثمان بن السکن
صحیح الاسمٰعیلی	حافظ ابوبکر احمد بن ابراہیم الاسمٰعیلی الجرجانی
صحیح المستدرک	حافظ ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ الضبی
صحیح المختارہ	حافظ ضیاءالدین محمد بن عبدالواحد المقدسی
المستخرج لابی عوانہ	حافظ ابوعوانہ یعقوب بن اسحٰق
المستخرج لابن مندہ	حافظ ابوالقاسم عبدالرحمٰن بن محمد
المستخرج لابی نعیم	حافظ احمد بن عبداللہ بن احمد الاصفہانی
مسند ابن ابی سامۃ	الامام حارث بن محمد بن ابی اسامہ التمیمی
مسند ابن ابی عمرو	حافظ ابوعبداللہ محمد بن یحیٰی لدراوردی
مسند الطیالسی	الامام سلیمان بن داؤد بن الجارود الطیالسی
مسند ابی عوانہ	حافظ یعقوب بن اسحاق ابوعوانہ
مسند ابن ابی شیبہ	حافظ ابوبکر عبداللہ بن محمد بن ابی شیبہ
مسند ابی یعلیٰ	حافظ احمد بن علی بن المثنی الموصلی
مسند بقی بن مخلد	حافظ ابوعبدالرحمٰن بقی بن مخلد القرطبی
مسند البزار	حافظ ابوبکر احمد بن عمرو بن عبدالخالق
مسند الفردوس	حافظ شیرویہ بن شہر دار الدیلمی

Marfat.com

المسند الکبیر	الامام ابوعبداللہ محمد بن اسمٰعیل البخاری
مسند عبد بن حمید	حافظ عبد بن حمید بن نصر الکشی
مسندی الحمیدی	الامام ابوبکر عبداللہ بن الزبیر بن عیسٰی
مسند الخوارزمی	حافظ ابوبکر احمد بن محمد الخوارزمی البرقانی
مسند ابن ابی عاصم	حافظ ابوبکر احمد بن عمرو النبیل الشیبانی
مسند ابن جمیع	ابوالحسین محمد بن احمد بن محمد بن جمیع
مسند ابن راھویہ	الامام اسحٰق بن ابراہیم بن مخلد الحنظللی
مسند ابی اسحاق	الامام ابواسحاق ابراہیم بن نصر الرازی
مسند ابی ہریرہ	الامام ابواسحاق ابراہیم بن حرب العسکری
مسند انس بن مالک	ابوجعفر محمد بن الحسین بن موسیٰ الحنینی ۔
مسند القضاعی	ابوعبداللہ محمد بن سلاملقضاعی

فقہ حنفی

الجامع الکبیر	امام محمد بن حسن الشیبانی
الجامع الصغیر	"
المبسوط	"
الزیادات	"
السیر الکبیر	"
النوادر	"
الامالی	"
الرقیات	"
الکسانیات	"

Marfat.com

الھارونیات	،،
الجرجانیات	،،
الامالی	امام قاضی ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم
النوادر	،،
کتاب الخراج	،،
المبسوط	شمس الائمہ السرخسی
المحیط السرخسی	رضی الدین محمد بن محمد السرخسی
المبسوط	شمس الائمہ عبدالعزیز الحلوانی
المحیط البرھانی	برہان الدین محمود
الھدایہ	برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی
النہایت شرح الہدایہ	حسام الدین الحسین بن علی
الکفایت شرح الہدایہ	جلال الدین بن شمس الدین خوارزمی
نہایت الکفایہ الہدایہ	تاج الشریعت محمود بن عبیداللہ المحبوبی
غائیت البیان الھدایہ	الامیر کاتب بن امیر قوام الدین الاتقانی فی الفارابی
معراج الدرایہ الھدایہ	قوام الدین محمد بن محمد البخاری
العنایۃ الھدایہ	شیخ اکمل الدین محمد بن محمود البابرتی
فتح القدیر الھدایہ	کمال الدین محمد بن عبدالواحد ابن الھمام
نصب الرایۃ الھدایہ	علامہ جلال الدین الزیلعی
الدرایہ الھدایہ	شیخ الاسلام احمد بن علی بن حجر عسقلانی
البنایۃ الھدایہ	محمود بدرالدین عینی قاضی القضاۃ
نتائج الافکار الھدایہ	شمس الدین احمد بن محمود الادرنوی
کتاب الغائۃ الھدایہ	شیخ شمس الدین احمد بن براہیم السروجی

Marfat.com

البدائع والصنائع	علاؤالدین ابوبکر بن المسعود الکاسانی
کتاب التحفہ	محمد بن احمد علاؤالدین ابومنصور السمرقندی
الاحکام	ابوبکر المعروف بجصاص الرازی
مختصر الطحاوی	ابوجعفر احمد بن محمد الطحاوی
الذخیرہ	محمد بن حسن المعروف خواہرزادہ
ادب القاضی	عمر ابوبکر الخصاف
شرح ادب القاضی	عمر بن عبدالعزیز المعروف بالحسام
عیون المسائل	الفقیہ ابواللیث السمرقندی
الواقعات والنوازل	
خزانہ الاکمل	
شرح مختصر الطحاوی	ابوبکر جصاص الرازی
شرح مختصر الطحاوی	علی بن محمد الاسبیجابی السمرقندی
الروضہ	ابوالعباس احمد بن محمد الناطفی
مختصر القدوری	احمد بن محمد القدوری
التجرید	
کتاب التقریب	احمد بن محمد القدوری
المختار	عبداللہ بن محمود الموصلی
کتاب الاختیار	
مجمع البحرین	ابن الساعاتی مظفر الدین احمد
کنز الدقائق	ابوالبرکات عبداللہ بن احمد النسفی
شرح الوقایہ	صدر الشریعۃ عبیداللہ بن مسعود المحبوبی
المنتقی	حاکم الشہید

Marfat.com

الدر المختار	محمد علاؤالدین الحصکفی
الرد المختار شامی	ابن عابدین الشامی
طحطاوی	سید احمد الطحطاوی
التحریر المختار لرد المختار	عبد القادر الرافعی الفاروقی
قرۃ عیون الاخیار لتکملہ رد المختار	محمد علاؤالدین بن محمد امین
شرح السیر الکبیر	السرخسی
الملتقی الابحر	ابراھیم الحلبی
مجمع الانھر	شیخ زادہ
الدار المنتقیٰ	علاؤالدین الحصکفی
دار الحکام	ملا خسرو
النذر علی الغد	ابو سعید الخادمی
مجموعہ رسائل ابن عابدین	
بحر الرائق	ابن نجیم مصری
تبیین الحقائق	الزیلعی
کشف الحقائق	عبد الحکیم الافغانی
رمز الحقائق	بدر الدین العینی
الجوہرۃ النیرۃ	ابو بکر الحدادی
النھر الفائق	سراج الدین بن نجیم
فتح اللہ المعین	ابو السعود المصری
احسن الغایات	محمد سعید عبد الغفار
مرشد الحیران	محمد قدری پاشا
احکام الاوقاف	ابو بکر الخصاف

Marfat.com

کتاب السعدیات	محمد سعید عبد الغفار
مجمع الضمانات	ابو غانم البغدادی
کتاب الحیل	ابوبکر الخصاف
الاسعاف فی الاحکام الاوقاف	
القول الجامع فی الطلاق	محمد نجیت مصری
جواھر الروایات	محمد البشتاوی
الفوائد السمیة	محمد بن الحسن الکوابکی
کتاب الاموال	ابو عبید
مراقی الفلاح	حسن الشرنبلالی
حاشیہ الطحطاوی	احمد الطحطاوی
معین الحکام	علاؤ الدین الطرابلسی
لسان الحکام	بن الشحنہ
الکواکب المشرقہ	محمود المھندس الجرجاوی
الاموال القضائیہ	علی قواعہ القاضی
کتاب المعاملات	احمد ابوالفتح
الطریقہ الواضحہ	محمود بن حمزہ
شرح مرشد الحیوان	الابیانی
الاحکام الشرعیہ	قدری پاشا
غواص البحار	درویش محمد الرومی
شرح الاحکام الشرعیہ	محمد زید الابیانی
السراجیہ فی فرائض الحنفیہ	السجاوندی
شریفیہ شرح السراجیہ	سید شریف

Marfat.com

اختیارات الاحکام	ابن افلاطون الرومی
الاختیارات فی الفقہ	ابوسعید العامری
الاختیار فی اختلاف الائمہ	ابن بری
الاختیار فی الفقہ	ابوبکر البغدادی
الدلائل علی مہمات المسائل	احمد القبطانی
دلائل الاحکام	ضیاء الدین الازدی
الاشباہ والنظائر	ابن نجیم مصری
عمدۃ ذوی البصائر	ابن بیری
شرح الاشباہ والنظائر	احمد الحموی
الاحکام المتعلقہ بالقضاۃ	شمس الدین المغزی
عمدۃ الحکام	محب الدین علوانی
وظائف القضاۃ	حسن المثنیٰ الحسینی
میزان الکبریٰ	عبدالوہاب الشعرانی
النہج المبین الفائق فی علم الاحکام	ابوعبداللہ القفصی
نظام النفقات	احمد ابراہیم مصری
مجلۃ الاحکام	جماعۃ علماء الترکیہ
شرح المجلہ	محمد خالد ومحمد طاہر
٭	سلیم رستم باز
٭	محمد سعید المراد
٭	محمد سعید المحاسنی
جامع الادلہ علی مراد المجلہ	الھواوینی

Marfat.com

مراۃ المجلہ	مسعود آفندی
شرح المجلہ	علی حیدر
مراۃ المجلہ	یوسف الآصاف
المقارنات والمقابلات	حافظ صبری
کتاب الفروق	شہاب الدین القراقی
الجنایات المتحدہ	رضوان شافعی المتعافی
نادی دار العلوم	عبدالرحیم احمد
المرافعات الشرعیہ	محمد زید الابیانی
فصول فی اصول التشریع	جاء المولیٰ
حل المشکلات فی الفرائض	الانقروی
کتاب الفرائض	صالح افندی

کتب فتاویٰ حنفیہ

خلاصۃ الفتاویٰ	طاہر بن محمد البخاری
تتمۃ الفتاویٰ	محمود بن احمد الوالعالی
فتاوی قاضی خان	ابوالمحاسن فخر الدین الاوزجندی
فتاویٰ ظہیریہ	محمد بن احمد ظہیر الدین البخاری
الفتاویٰ الکبری	یوسف بن احمد ابوبکر الخوارزمی
فتاویٰ الرستغفنی	ابوالحسن علی ابن السعد
فتاویٰ ابوالجعفر البلخی	ابوالجعفر البلخی
فتاویٰ الاستیجابی	علی بن محمد الاستیجابی
فتاویٰ حسام الدین الرازی	علی بن احمد بن بکر الرازی

Marfat.com

فتاویٰ شمس الائمہ ابولوائی	عبدالعزیز بن احمد بن صالح البخاری
فتاویٰ الکرمانی	ابوالفضل عبداللہ بن محمد الکرمانی
فتاویٰ ابن نجیم	زین الدین ابن نجیم
الفتاویٰ الغیاثیہ	داؤد بن یوسف الخطیب
الفتاویٰ الخیریہ	خیرالدین الرملی
الفتاویٰ البزازیہ	محمد بن محمد الکردری البزازی
الفتاویٰ الکمالیہ	شیخ محمد کامل الحنفی
الفتاویٰ الاسعدیہ	سید اسعد المدنی الحسینی
الفتاویٰ الحامدیہ	شیخ حامد افندی بن محمد القونوی العمادی
فتاویٰ المہدیہ فی الواقع المصریہ	شیخ الاسلام محمد العباسی مفتی مصر
مدۃ ارباب الفتاویٰ	شیخ الاسلام عبداللہ اسعد
العقود الدریہ فی تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ	سید محمد امین المشہور بہ ابن عابدین
فتاویٰ واقعات المفتین	علامہ قدری افندی
فتاویٰ عالمگیریہ	جماعۃ من افاضل الھند رئیسھم الشیخ النظام
فتاویٰ حمادیہ	حامد بن محمد القونوی
الفتاویٰ الانقرویہ	شیخ الاسلام محمد بن الحسین الانقروی
منیۃ المفتی	یوسف بن ابی سعد السجستانی
جامع الفصولین	محمود بن اسمٰعیل الشہیر ابن قاضی سماونہ
الفتاویٰ الوالواجیر	ابوالمکارم ظہیر الدین اسحٰق الوالوالجی
فتاویٰ الزبیری	جمال الدین ابوعبداللہ محمد بن صالح الزبیری
فتاویٰ الاقکرمانی	مفتی علی بن عبداللہ الحنفی الاقکرمانی
فتاویٰ الاسکوبی	مفتی محمد عبداللہ القسطمونی الحنفی

Marfat.com

الفتاویٰ البدریہ	بدر الدین بن محمد الکنانی القدسی
فتاویٰ البرہانی	صدر الاسلام طاہر بن محمود البخاری الحنفی
فتاویٰ البلقینی	سراج الدین عمر بن رسلان
الفتاویٰ الحسینیہ	سید حسین بن سلیم الدجانی
الفتاویٰ الرحیمیہ	عبدالرحیم بن ابی اللطیف الحسینی المقدسی
الفتاویٰ الرشیدیہ	رشید الدین محمد بن عمر السنجی الوتار
الفتاویٰ السنبلیہ	محمد طاہر سنبل المکی الحنفی
فتاویٰ القاضی	حسین بن حضر الفشیدیری الحنفی
الفتاویٰ الکافوریہ	محمد بن محمد الحسن السمرقندی
الفتاویٰ الکریمیہ	عبدالکریم بن عبداللہ العباسی المدنی
الفتاویٰ النقشبندیہ	خواجہ معین الدین بن خواند محمد الھندیہ
جامع الرموز	شمس الدین محمد الخراسانی القہستانی
مختار الفتاویٰ	برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی
خزانۃ المفتین	حسین بن محمد سمعانی
فتاویٰ التاتارخانیہ	عالم بن العلاء الحنفی
مجموعۃ الفتاویٰ	محی الدین محمد بن الیاس الرومی
المحمدیہ فی فتاویٰ الحنفیہ	سید محمد بن ابراہیم المقدسی
میزان الفتاویٰ	مفتی مصطفےٰ ابن بالی بن سلیمان بالی زادہ
بہجۃ الفتاویٰ	شیخ الاسلام عبداللہ بن الرومی
نہریۃ الفتاویٰ	سید ابراہیم ادھم بن محمد عارف الحنفی قاضی زادہ
نوادر الفتاویٰ	ابوسلیمان موسیٰ بن سلیمان الجوزجانی
نسخۃ الفتاویٰ	احمد بن محمد القسطنطینی آئین الفتویٰ

Marfat.com

نور الفتاویٰ	مصطفیٰ بن محمد الرومی
فتاویٰ انوازل	الامام الفقیہ ابو اللیث السمر قندی
فتاوی الوصاف	شیخ الاسلام عبداللہ بن محمد الرومی
فتاوی المھمہ فی الشریعۃ الاسلامیہ	جمال الدین محمد بن محمد القاسمی الامشقی
فتاویٰ السراجیہ	سراج الدین ابوالحسن الفرغانی الحنفی
الفتاویٰ العتابیہ	ابوالنصر العتابی

کتب فقہ شافعی

کتاب الام	الامام ابوعبداللہ بن ادریس الشافعی
مختصر المزنی	ابوابراہیم اسمٰعیل بن یحییٰ المزنی
موھبہ ذی الفضل	شیخ محمد محفوظ بن عبداللہ الزمسی
المواھب المزنیہ	شیخ محمد بن سلیمان الکردی
کتاب التنبیہ	ابواسحٰق ابراہیم بن علی الشیرازی
تصحیح التنبیہ	محی الدین یحیی النووی
منہاج الطالبین	
نھایت المحتاج شرح منہاج	شمس الدین محمد بن احمد الرملی
مغنی المحتاج شرح منہاج	شمس الدین محمد الخطیب الشربینی
تحفۃ المحتاج شرح منہاج	شہاب الدین احمد بن الجہر الھیثمی
کنز الراغبین شرح منہاج	جلال الدین المحلی
حاشیہ الشروانی شرح منہاج	الشیخ عبدالحمید الشروانی
حاشیہ العبادی شرح منہاج	العلامہ احمد بن قاسم العبادی
منہج الطلاب	شیخ الاسلام زکریا الانصاری

Marfat.com

فتح الوہاب شرح منہج	
فتوحات الوہاب شرح منہج	شیخ سلیمان الجمل
حاشیہ البجیرمی	شیخ سلیمان البجیرمی
الاقناع علی متن الشجاع	الخطیب الشربینی
تحفۃ الحبیب علی شرح الخطیب	الشیخ سلیمان البجیرمی
اسنی المطالب	شیخ الاسلام زکریا الانصاری
الغرر البہیۃ علی البہجتہ الوریہ	
فتح العلام بشرح رشد الامام	السید محمد عبداللہ الجردانی
مواہب الصمد	شیخ احمد الفشنی
غایۃ البیان	شمس الدین محمد الرملی
فتح الجواد	شہاب الدین احمد بن الحجر الہیثمی
فیض الالہ المالک	سید عمر برکات البقاعی
تحفۃ الطلاب	شیخ الاسلام زکریا الانصاری
حاشیہ الشرقاوی	الشیخ عبداللہ الشرقاوی
اعانتہ الطالبین	السید ابوبکر البکری
جواہر النظام فی علمی الادیان والاحکام	الشیخ عبداللہ بن حمید بن سلوم السالمی
ایضاح الارتیاب شرح المنہاج	سراج الدین عمر بن علی المعروف وبابن الملقن
الابتہاج شرح المنہاج	ابواسحاق ابراہیم بن عمر السوبینی الحموی
مفتاح الارتیاج شرح المنہاج	جمال الدین محمد بن عمر الفاروقی
شرح المنہاج	محب الدین ابوالفضل محمد الدمشقی
مغنی الراغبین شرح المنہاج	نجم الدین محمد بن قاضی عجلون
شرح المنہاج	شمس الدین ابوعبداللہ محمد بن عبدالرحمن

Marfat.com

المھذب	ابواسحاق الشیرازی الشافعی
المجموع شرح المھذب	الامام ابوزکریا محی الدین بن شرف النووی
شرح المھذب	شمس الدین محمد بن ابی الغنائم معن الصید لانی
شرح المھذب	علی بن القاسم بن العلیف الحکمی الزبیدی
احکام المھذب	موفق الدین صالح بن ابی بکر المقدسی
ترشیح المھذب	شھاب الدین احمد بن ٹونو الشھیر یا بن النقیب
التوشیح شرح ابن قاسم الغزی	شیخ محمد نووی
حاشیہ البرماوی	برھان الدین ابراھیم البرماوی
تقریر الانبابی	شیخ الانبابی
فتح المعین بشرح قرۃ العین	زین الدین بن عبدالعزیز الملیباری
ترشیخ المستفیدین	السید احمد علوی السقان
کتاب الانوار	الامام الاردبیلی
الارشادات السنیہ الی الاحکام الفقیھہ	شیخ عبدالمعطی السقا
روحتہ المحتاجین لمعرفتہ قواعد الدین	شیخ رضوان العدل
کتاب الاشباہ والنظائر	جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر السیوطی
الفتاویٰ الکبریٰ	شھاب الدین احمد بن الحجر الھیثمی
فتاویٰ ابن ابی شریف	کمال الدین محمد بن الامیر المقدسی
فتاویٰ ابن عقیل	ابو محمد عبداللہ بن عبدالرحمٰن الشافعی
فتاویٰ البلاطنسی	شمس الدین محمد بن عبداللہ الدمشقی
فتاویٰ الحبانی	شرف الدین ابوالذبیح اسمٰعیل الیمنی

Marfat.com

الفتاویٰ الحسینیہ	ابوعبدالرحمٰن بن عمر الحبشی الشافعی
فتاویٰ الخلیلی	عبدالمعطی بن محی الدین
فتاویٰ الرملی	شمس الدین محمد بن احمد الانصاری
فتاویٰ الرملی	ابوالعباس احمد بن احمد الانصاری الرملی
الفتاویٰ الزمزمیہ	عزالدین عبدالعزیز الزمزمی الشافعی
فتاویٰ الکردی	محمد بن سلیمان المدنی الکردی
الفتاویٰ المنثورات	عزالدین علی بن ابراہیم الدمشقی
الفتاویٰ المنوفیہ	عبدالجواد المنوفی
بغیۃ المسترشدین	السید عبدالرحمٰن مفتی الدیار الحضرمیہ
الحاوی للفتاوی	عبدالرحمٰن ابوبکر السیرطی

کتب فقہ مالکی

المدونۃ الکبریٰ	امام مالک بن انس الاصبحی المدنی
شرح المدونۃ	ابومحمد عبداللہ بن اسمٰعیل المالکی
.	سلیمان بن یوسف الحسناوی
.	ابن محرز
.	ابن یونس الافریقی المالکی
کتاب المقدمات	قاضی ابوالولید محمد بن احمد بن رشد
مختصر الخلیل	العلامہ ابوضیاء خلیل المالکی
شرح مختصر الخلیل	ابوالبرکات احمد الدردیر
جواہر الاکلیل شرح المختصر	الشیخ صالح عبدالسمیع
شرح مختصر الخلیل	الشیخ محمد الخرشی

Marfat.com

	صدرالدین عبدالخالق المالکی ابن الفرات
	شیخ داؤد بن محمد المالکی
	نورالدین علی بن محمد القلصاوی
شفاء الخلیل شرح مختصر	محمد بن احمد العثمانی المکناسی
فتح التحلیل شرح مختصر	شیخ محمد بن ابراہیم التتائی المالکی
	زین الدین عبدالرحمٰن الاجہوری
کفائتہ الطالب الفیل شرح مختصر	علی بن عبدالواحد الانصاری
الاکلیل شرح مختصر الخلیل	محمد بن محمد بن احمد النباوی
المنح الجلیل مختصر الخلیل	محمد بن احمد بن محمد علیش
بدائۃ المجتہد	قاضی ابن رشد الاندلسی
تبصرۃ الحکام	برہان الدین ابراہیم بن فرحون
بلغتہ السالک لاقرب المسالک	الشیخ احمد الصاوی
شرح رسالتہ ابن ابی زید	الشیخ علی ابوالحسن
الثمر الدانی فی تقریب المعانی	الشیخ صالح عبدالسمیع
الدرالثمین والموردالمعین	الشیخ محمد بن احمد میارہ المالکی
اسہل المسالک	الشیخ محمد البناء
بغیۃ السالک الی اقرب المسالک	الشیخ عبدالرحیم السیوطی
دلیل السالک لمذہب الامام مالک	
شرح تحفتہ الاحکام	السید محمد بن احمد میارہ
حاشیہ علی شرح مجموعہ الفقہی	الشیخ حجازی العدوی
ضوءِ الشموع مجموعہ لفقہی	سید محمد الامیر
الاخبار والقوانین الفقیہہ	ابوالقاسم محمد بن ابراہیم الکلبی

Marfat.com

فتح اعلی المالک	الشیخ محمد علیش
فتاویٰ ابن لب	ابوسعید فرج بن القاسم المالکی
فتاویٰ البرزالی	ابوالقاسم محمد بن احمد المغربی
فتاویٰ الکفوری	محمد بن سلمان المالکی
فتاویٰ الوغلیسی	محمد صالح الجزائری
مجموع فتاویٰ	سید ابراہیم الریاحی التونسی
المجموع فی فروع المالکیہ	محمد بن محمد الامیر المالکی النباوی

کتب فقہ حنبلی وظاہری وزیدی

المغنی علی مختصر الخرقی	عبداللہ بن احمد بن محمد بن قدامہ
نیل المآرب بشرح دلیل الطالب	الشیخ عبدالقادر ابن عمر الشیبانی
الروض الربع	الشیخ منصور بن یونس البھوتی
الشرح الکبیر	عبدالرحمٰن بن ابی عمرو ابن محمد ابن قدامہ
شرح مختصر الخرقی	ابوحازم محمد بن محمد البغدادی الحنبلی
الخلاصہ شرح المختصر	عزالدین عبدالعزیز بن علی البغدادی
فتاویٰ ابن تیمیہ	شیخ الاسلام تقی الدین احمد بن تیمیہ
فتاویٰ ابن عبدالھادی	جمال الدین یوسف بن الحسن الحنبلی
الفتاویٰ الرجبیہ	ابوالحسن علی بن عبداللہ الزاغونی
اعلام الموقعین	محمد بن ابی بکر المعروف بابن القیم
الھدایہ فی فروع الحنابلہ	ابوالخطاب محفوظ بن احمد الکلوذانی
المختصر فی فروع الحنابلہ	ابوالحسن علی بن سلیمان المرداوی
مدخل اھل الفقہ	عمادالدین احمد بن ابراہیم الواسطی

Marfat.com

العمدة فی الفقہ الزیدیہ	موید باللہ یحیٰی بن حمزہ
المختصر فی الفقہ الظاہری	حیدرۃ بن عمر بن الحسین
المحلی لابن حزم	علی بن احمد بن حزم الاندلسی
مفتاح الکرامہ	محمد جواد الحسینی
الروض النضیر	الجیمی
شرائع الاسلام	جعفر ابن الحسن الحلی
غائۃ المطلب فقہ حنبلی	تقی الدین ابوبکر الجراعی الدمشقی
غائۃ المنتہی فی فروع الحنابلہ	الشیخ مرعی ابن یوسف الکرمی
تدریب المبتدی وتذکرۃ المنتھی	الشیخ محمد علیش
الفرات الفائض	الشیخ علی بن قاسم العباسی
نزھتہ الرائض فی علم الفرائض	قاضی احمد بن یحیٰی الاسنوی
البرق الوامض شرح الرحبیۃ	
احکام المواریث	الشیخ احمد بن محمد الدمیاطی
مصباح الاسرار الفوائض	الشیخ عبدالحافظ الحجاجی
دلیل الخایض فی علم الفرائض	الشیخ سعید بن سعد الحضرمی
ابواب والفصول فی احکام الشھادۃ العدول	بدر الدین محمد بن عبدالرحمٰن البرلسی
الاتقان والاحکام فی شرح تحفۃ الاحکام	محمد بن محمد المالکی الفاسی المعروف بمیارہ
الاحکام فیما یجب علی الحکام	ابوعبداللہ محمد ابن احمد الجبلی المالکی
ادب الحکام فی سلوک طرق الاحکام	شرف الدین عیسٰی بن عثمان الغزی
ادب القاضی	جلال الدین محمد بن احمد الرفاعی
ادب القضاۃ	عبدالمنعم الغرناطی
الاستغناء فی احکام الاستثناء	القرافی

Marfat.com

الاستغناء	ابوالقاسم الافلیشی
کتاب الاقضیۃ	ابن الطلاع القرطبی
کتاب القضیۃ	ابومحمد الھروی

اُصول الفقہ

حنفی

کتاب الاصول	الامام احمد بن ابوبکر جصاص الرزی
کتاب الاسرار	عبیداللہ بن عمر ابوزید الدبوسی
تقویم الادلہ	
تاسیس النظر	
اُصول البزدوی	علی بن محمد فخرالاسلام البزدوی
اُصول السرخسی	محمد بن احمد ابوبکر السرخسی
کشف الاسرار	عبدالعزیز بن احمد البخاری
التقریر الاصول البزدوی	اکمل الدین محمود بن محمود البابرتی
بیان الاصول فی شرح الاصول	ابراہیم بن علی بن احمد السیواسی
حاشیۃ الامشی	حمیدالدین علی بن محمد بن علی الضریر
شرح اصول البزدوی	العلامہ سلیمان بن احمد السندی
اصول الشاشی	اسحاق بن ابراہیم الشاشی السمرقندی
فصول شرح اصول الشاشی	محمد بن حسین بن نجیم
بدیع النظام	الشیخ مظفرالدین احمد بن علی المعروف بابن الساعاتی
بیان معانی البدیع	شمس الدین محمود بن عبدالرحمٰن الاصفہانی
الرفیع فی شرح البدیع	موسیٰ بن محمد التبریزی الحنفی

Marfat.com

کاشف معانی البدیع	ابوحفص سراج الدین عمر الغزنوی الہندی
مختصر الحسامی	حسام الدین محمد بن محمد بن عمر الاخسیکی
التبیین	قوام الدین امیر کاتب بن امیر القلابی الانفانی
التحقیق	عبدالعزیز بن احمد بن محمد البخاری
الرافی	حسام الدین حسین بن علی الفقانی
النامی	مولینا عبدالحق حقانی دہلوی
مسلم الثبوت	علامہ محب اللہ البہاری
کشف المبہم	محمد بشیر الدین ابن محمد کریم الدین القنوجی
فواتح الرحموت	ابوالعباس عبدالعلی محمد بن نظام بحر العلوم
تنقیح الاصول	عبیداللہ ابن مسعود البخاری الحنفی
توضیح شرح التنقیح	عبیداللہ بن مسعود بن تاج الشریعت المحبوبی
تلویح شرح توضیح	مسعود بن عمر بن عبداللہ التفتازانی
تصریح شرح تلویح	عبدالحکیم بن شمس الدین السیالکوٹی
مراۃ الاصول	محمد بن فراموز المعروف بابولی خسرو
تعدیل المرقاۃ	محمد بن علی التونسی
حاشیۃ الازمیری	علامہ سلیمان الازمیری
حاشیہ الحامدی	حامد افندی ترکی
حاشیہ انطاکی	حسین افندی الانطاکی
حاشیہ الطرطوسی	محمد بن احمد بن محمد الطرطوسی
التحریر لابن الھمام	کمال الدین محمد بن عبدالواحد الشہیر بابن الھمام
لب الاصول	زین بن ابراہیم بن نجیم المصری
التقریر والتحبیر	محمد بن محمد الشہیر بابن امیر الحاج الحلبی

Marfat.com

تیسیر التحریر	الشیخ محمد امین الشہیر بامیر بادشاہ الحسینی
المغنی فی الاصول	جلال الدین عمر بن محمد الخبازی الحنفی
شرح المغنی	ابو محمد منصور بن احمد الخوارزمی
نہایۃ الوصول	صفی الدین محمد بن عبدالرحیم الھندی
غایۃ السعول فی علم الاصول	عبدالباسط بن خلیل بن شاہین المصری
شرح غایۃ السعول	علاؤ الدین علی بن محمد الباجی
توضیح المبانی وتنقیح المعانی	ملا علی بن سلطان محمد القاری الہروی
کشف الاسرار شرح المنار	حافظ الدین عبداللہ بن احمد النسفی
زبدۃ الاسرار شرح المنار	ابو الثناء احمد بن محمد ابو البرکات الذیلی
جامع الاسرار شرح المنار	محمد بن محد احمد ادکاکی
افاضۃ الانوار شرح المنار	سعد الدین عبداللہ بن عبدالکریم الدھلوی
شرح المنار	عبداللطیف بن عبدالعزیز الشہیر بابن المالک
شرح القدس الاسرار	محمد بن احمد بن عبدالعزیز القونوی
نور الانوار	الشیخ احمد المدعو بملا جیون
مجامع الحقائق وشرح منافع الدقائق	ابو سعید محمد بن محمد بن مصطفیٰ الخادمی
تسہیل الوصول الی علم الاصول	الشیخ محمد عبدالرحمٰن عبدالمحلاوی
التسہیلات الالہیۃ	احمد بن محمد درویش القاضی
فصول البدائع فی اصول الشرائع	محمد شاہ ابن شمس الدین الفناری
الفائق فی اصول الدین	صفی الدین محمد بن عبدالرحیم الاردوی الھندی
معالم الدین وملاذ المجتہدین	حسن بن زین الدین الشہید العاملی
المنیر الناصر من الفیض الباہر	ابو حفص سراج الدین عمر بن اسحٰق الھندی
الوصول الی قواعد الاصول	محمد بن عبداللہ بن احمد الخطیب التمرتاشی الغزنوی

Marfat.com

الاحکام فی اصول الاحکام	سیف الدین ابوالحسن علی بن ابی علی الآمدی
القواعد الفقیھه	سید محمود نسیب المعروف با بن حمزہ
القواعد الکلیہ وضوابط الفقیھة	جمال الدین بن عبدالھادی
فوائد الحسام علی الکبریٰ	سراج الدین عمر بن رسلادہ البلقینی
دلائل الاعلام علی اصول الاحکام	ابوبکر محمد بن عبداللہ الصیر فی
اُصول الفقه	عبدالوہاب خلاف
اُصول فقه	الشیخ محمد الحضر ی بک
التریاق النافع	سید شریف ابوبکر بن عبدالرحمٰن العلوی
مفتتم الحصول فی علم الاصول	فاضل حبیب اللہ قندھاری
بلوغ السئول فی مدخل علم الاصول	الشیخ حسین مخلوف العدوی
احکام الاحکام	عبدالواحد ابن النقاش

دیگر مذاہب

رسالہ فی الاصول	الامام محمد بن ادریس الشافعی
الورقات	الامام عبدالملک بن عبداللہ المشھو ر بامام الحرمین
قرۃ العین شرح الورقات	ابوعبداللہ محمد بن محمد الرعینی المالکی
شرح المحلی علی الورقات	جلال الدین محمد بن احمد المحلی
الشرح الکبیر علی الورقات	شھاب الدین احمد بن قاسم العبادی
لطائف الاشارات	الشیخ عبدالحمید قدس
شرح شرح المحلی	الشیخ علی بن علی بن احمد البخاری الشعرانی
شرح الورقات	الشیخ کمال الدین محمد بن محمد المعروف بامام الکاملیہ
جمع الجوامع	تاج الدین ابونصر عبدالوہاب بن تقی الدین السبکی

Marfat.com

شرح جمع الجوامع	جلال الدین محمد بن احمد المحلی
الآیات البیّنات	شہاب الدین احمد بن قاسم الصباغ العبادی
حاشیہ البنانی	عبدالرحمٰن بن جاداللہ البنانی
حاشیۃ شیخ الاسلام	شیخ الاسلام قاضی ابویحیٰ زکریا بن محمد الانصاری
حاشیہ البرلسی	شہاب الدین عمیر البرلسی الشافعی
حاشیہ شیخ محمد عبادہ	الشیخ محمد عبادہ بن صالح بن بری العدوی
حاشیۃ الدمیاطی	الشیخ احمد بن محمد الدمیاطی
حاشیۃ البخاری	الشیخ علی بن علی بن احمد البخاری الشعرانی
حاشیۃ اللقانی	ناصر الدین ابوعبداللہ محمد اللقانی
الدار اللوامع	کمال الدین محمد بن محمد المقدسی
غائۃ الوصول الی شرح لب الاصول	شیخ الاسلام ابویحیٰ زکریا الانصاری
منہاج الاصول الی علم اصول	ابوسعید عبداللہ بن عمر البیضاوی
معراج الوصول فی شرح منہاج	علامہ مجد الدین الایکی الشیرازی
ابہاج فی شرح المنہاج	الشیخ احمد بن اسحاق الشیرازی
شرح الکاملیہ علی المنہاج	کمال الدین محمد بن محمد عبدالرحیم شافعی
شرح الفرغانی علی المنہاج	برہان الدین عبیداللہ بن محمد الہاشمی الفرغانی
شرح الجوزی علی المنہاج	شمس الدین محمد بن یوسف بن عبداللہ الجوزی
شرح الفاروقی علی المنہاج	العلامہ عبدالصمد بن محمود الفاروقی
نہائیۃ السئول شرح المنہاج	قاضی جمال الدین ابومحمد عبدالرحیم الاموی الاسنوی
المحصول الرازی	الامام ابوعبداللہ فخر الدین محمد بن عمر الرازی
التمہید	امام جمال الدین ابومحمد عبدالرحیم الاسنوی
المنثور فی الترتیب القواعد الفقیہ	بدر الدین محمد بن بہادر عبداللہ الزرکشی

Marfat.com

شفاء العلیل	ابو حامد محمد بن محمد الغزالی الشافعی
المنخول فی الاصول	
قواعد الاحکام فی مصالح الانام	ابو محمد عز الدین، عبد العزیز بن عبد السلام
مستصفی الاصول	امام ابو حامد محمد بن محمد الغزالی
شرح المستصفی	ابو جعفر احمد بن محمد الغرناطی
مرقی الوصول	محمد بن احمد بن حسن بن عبد الکریم الجواہری
المجموع المذہب	ابو سعید صلاح الدین خلیل بن کیکلدی
الفوائد السنیہ	شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن عبدائم البرماوی
شرح المحصول	شمس الدین محمد بن محمود الاصفہانی
الاحکام فی اصول الاحکام	سیف الدین ابو الحسن علی بن علی الآمدی
منتہی الوصول والامل	ابو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب
مختصر المنتہی	
شرح مختصر ابن الحاجب	السید الشریف رکن الدین الموصلی
شرح مختصر ابن الحاجب	عضنة الملته والدین عبد الرحمٰن بن احمد الایجی
شرح مختصر ابن الحاجب	الامام قطب الدین محمود بن مسعود الشیر ازی
	بہرام بن عبد اللہ بن عبد العزیز الدمیری
غایۃ الوصول شرح المختصر	جمال الدین ابو منصور الحسن ابن سدید الدین
کاشف الرموز شرح المختصر	الشیخ ضیاء الدین عبد العزیز بن محمد الطوسی
مختصر تنقیح الفصول للقرانی	شہاب الدین ابو العباس احمد بن ادریس القرانی
اعلام الموقعین	علامہ محمد بن ابی بکر بن ایوب المعروف بابن القیم
الموافقات	ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ الشاطبی
قواعد الاصول	صفی الدین الحنبلی

Marfat.com

القواعد ابن رجب	حافظ ابوالفرج عبدالرحمٰن بن رجب
القواعد	قاضی عیاض بن موسیٰ الیحصبی المرکشی
شرح القواعد	ابن الاقطع احمد بن یوسف البرلسی
فصول الاحکام	ابوالولید سلیمان بن خلف الباجی
دلائل الحکام	ضیاء الدین ابوبکر یحییٰ بن سعدون القرطبی
الاصول فی الاصول	شہاب الدین عبدالرحمٰن بن اسمٰعیل المقدسی المعروف بابن شابہ
مرتقع الوصول	ابوبکر محمد بن عاصم القلیسی المالکی
مسالک الوصول	ابوالحسن علی بن عبدالواحد السلجماسی
المحصول فی علم الاصول	قاضی ابوبکر محمد بن عبداللہ المعافری المعروف بابن العربی
معیار العقول فی علم الاصول	شریف احمد بن یحییٰ الیمنی
ملجاء المحققین الاعلام فی قواعد الاحکام	محمد بن محمد المصری المعروف بابن الصارم
عوائد الایام فی القواعد الفقیہہ	ملا احمد بن محمد مھدی الکاشانی
النجم الامع فی شرح جمع الجوامع	ابوالبقاء محمد بن ابراہیم الکنانی المقدسی
احکام الاحکام لابن حزم	علی بن احمد بن حزم اندلسی
ارشاد الفحول	قاضی محمد بن علی محمد الشوکانی
حصول الماحول	صدیق ابن حسن خان القنوجی
النبذ فی اصول الفقہ بالظاہری	علی بن احمد بن حزم الاندلسی
انوار البروق فی انواء الفروق	شہاب الدین ابوالعباس احمد القرانی

فقہ جامع

الفقہ علی مذاہب الاربعہ	الجزیری
شمس الھدایہ	عبدالقادر الشفشاونی

Marfat.com

حنفیہ کا استدلال

حنفیہ کا استدلال یہ ہے کہ خود خلفائے راشدینؓ نے جب حضورﷺ کی وفات کے بعد خمسِ غنیمت تقسیم کیا تو انہوں نے بھی حضورﷺ کے اقرباء کو ذوی القرباء ہونے کی حیثیت سے خمسِ غنیمت میں سے کوئی حصہ نہیں دیا۔ اگرچہ بنی ہاشم میں سے جو فقراء تھے، انہیں مساکین کی حیثیت سے حصہ دیا گیا تھا۔

سوال

اَب یہاں پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب خود قرآن مجید نے نبیﷺ کے ذوی القربیٰ کو ذوی القربیٰ ہونے کی حیثیت سے حصہ دیا ہے تو خلفائے راشدینؓ کو کیا حق تھا اور اَب حنفیہ کو کیا حق حاصل ہے کہ وہ قرآن مجید کے دیئے گئے حصہ کو ساقط کرتے ہیں؟

تجدد پسندوں کا شوشہ

تجدد پسند حضرات اِس سلسلہ میں آگے بڑھتے ہوئے کہتے ہیں۔

کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید کی نصوص ''ابدی'' نہیں ہیں اور یہ نصوص بھی ہنگامی اور وقتی ہیں۔ کیونکہ خود خلفائے راشدینؓ نے قرآن مجید کے ایک حکم کو ساقط کیا ہے۔ یہ اِس لئے کہ خود خلفائے راشدینؓ یہ جانتے تھے کہ قرآن مجید کا یہ حکم وقتی اور ہنگامی نوعیت کا ہے۔

درحقیقت دیکھنے کی بات یہ ہے کہ ذوی القربیٰ کے لئے مقررہ اور اِس استحقاق کی علّت خود حضورﷺ نے کیا بیان فرمائی ہے؟

جواب

مصنف ابنِ ابی شیبہ اور امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں یہ روائت کی ہے۔ کہ حضرت عثمانؓ اور حضرت جبیر ابن مطعمؓ دونوں، نبیﷺ کی خدمتِ اقدس میں حاضر ہوئے اور انہوں نے گزارش پیش کی کہ

''یارسولﷺ! بنی ہاشم کے مرتبہ اور فضیلت سے تو ہم انکار نہیں کرتے۔ اِس لئے کہ آپﷺ کا تعلق بنی ہاشم کے ساتھ ہے اور آپﷺ کی وجہ سے بنی ہاشم کو بہت بڑی

Marfat.com

فضیلت حاصل ہے۔ لیکن ہم تو بنوعبدالشمس اور بنونوفل میں سے ہیں۔ (حضرت عثمانؓ کا تعلق بنو عبدالشمس اور حضرت جبیرؓ کا تعلق بنونوفل سے تھا)۔

تو اِن حضرات نے کہا کہ بنومطلب، بنوعبدالشمس اور بنونوفل یہ تینوں قبیلے قرابت کے لحاظ سے آپ کے نزدیک برابر درجہ رکھتے ہیں۔

اور اِس کی بنیاد یہ ہے کہ عبد مناف کے چار صاجزادے تھے۔ مطلب، ہاشم، عبدالشمس اور نوفل۔ آپ ﷺ نے بنومطلب اور بنو ہاشم کو تو خمسِ غنیمت میں حصہ دیا لیکن بنوعبدالشمس اور بنونوفل کو آپ ﷺ نے چھوڑ دیا؟

نبی ﷺ نے اِن حضرات کے سوال کے جواب میں فرمایا:

"انھم لن یزالوا معی ھکذ او شبک بین اصابعہ"

یہ بنی مطلب اور بنی ہاشم جاہلیت اور اسلام کے دونوں ادوار میں میرے ساتھ یوں اکٹھے رہے (پھر آپ ﷺ نے ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں داخل کیا)۔

حضور ﷺ نے اِس کی علت بیان فرمادی کہ جن اقرباء کو خمسِ غنیمت میں سے حصہ کا حقدار ٹھہرایا گیا ہے، اِس کا سبب "نصرت اور حمائت" ہے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ کی وفات کے بعد حضور ﷺ کو اِن کی نصرت اور حمائت کی ضرورت باقی نہیں رہی۔

اَب وہ جو علت تھی، وہ ساقط ہوگئی۔ اور یہ علت، "علتِ منصوصہ" ہے۔ کیونکہ خود حضور ﷺ نے یہ وضاحت فرمادی کہ اقرباء کو خمسِ غنیمت میں سے حصہ کیوں دیا گیا۔

معلوم یہ ہوا کہ یہ مذکورہ حکم اِس "علتِ منصوصہ" سے مقید ہے۔ جب یہ "علتِ منصوصہ" ختم ہوگئی تو یہ حصہ بھی ختم ہوگیا۔

مثال (نمبر۲)

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے متعلق یہ بات آتی ہے کہ وہ "یضع الجزیۃ" یعنی وہ جزیہ کو ساقط کردیں گے۔ کسی سے جزیہ قبول نہیں کریں گے۔ لیکن

Marfat.com

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

"قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ"

(التوبہ۔۲۹)

"جنگ کرو اہلِ کتاب میں سے اُن لوگوں کے خلاف جو اللہ اور روزِ آخر پر ایمان نہیں لاتے اور جو کچھ اللہ اور اُس کے رسول نے حرام قرار دیا ہے، اسے حرام نہیں کرتے اور دینِ حق اپنا دین نہیں بناتے۔ (اُن سے لڑو)۔ یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں اور چھوٹے بن کر رہیں۔"

قرآن مجید کی یہ آئت اِس بات میں بالکل صریح ہے کہ اہلِ کتاب سے جزیہ لیا جائے احادیث میں عیسیٰ علیہ السلام کے متعلق یہ بات بطور پیشین گوئی بتائی گئی ہے کہ وہ جب قربِ قیامت میں آئیں تو وہ جزیہ کو ساقط کر دیں گے۔

سوال

سوال یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام جب دوبارہ تشریف لائیں گے تو وہ نبی کی حیثیت سے تو تشریف نہیں لائیں گے کہ وہ شریعت محمدیہ کو منسوخ کر دیں گے، وہ حضورﷺ کے ایک امتی کی حیثیت سے دنیا میں دوبارہ تشریف لائیں گے۔ سوال یہ ہے کہ نبیﷺ کے ایک امتی کو کیا حق حاصل ہے کہ وہ قرآن مجید کے ایک حکمِ جزیہ کو ساقط کر دے؟

تجدّد پسندوں کی ایک اور بات

اِس سلسلہ میں تجدد پسند یہ کہتے ہیں کہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو ایک امتی کی حیثیت سے یہ حق ہے کہ وہ جزیہ کو ساقط کر دیں تو یہ حق ہمیں کیوں حاصل نہیں؟ اور یہ کہ ہم بھی اِسی طرح علل تلاش کریں گے۔

Marfat.com

جواب

اِس کا جواب یہ ہے کہ قرآن مجید کی اسی آئت میں یہ بھی ارشاد ہے کہ

"لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَلَا بِالْیَوْمِ الْآخِرِ" اور اِسی آئت میں یہ بھی ارشاد ہے کہ

"وَلَا یُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰہُ وَ رَسُوْلُہٗ" (التوبہ-۲۹)

اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں جزیہ کی "علت" یہ بیان کی ہے کہ ایسے لوگ جو کفر پر اصرار کرتے ہوں، اسلام قبول نہ کرتے ہوں اور پھر وہ ذمی کی حیثیت سے ایک اسلامی ریاست میں رہنا چاہتے ہوں، وہ جزیہ ادا کریں گے۔

لیکن حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تشریف آوری کے بعد دنیا بھر کی اقوام اور ملل کا باہمی اختلاف ختم ہو جائے گا اور پوری انسانیت "ملتِ اسلامیہ" کی شکل اختیار کر لے گی۔ اَب اِس کے بعد ایسی صورتِ حال میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام مسلمانوں پر کیسے جزیہ نافذ کریں گے؟

درحقیقت اِس مقام پر جزیہ کی علت موجود نہیں ہے۔ اور اِس سے قبل قرآن مجید کے ارشاد میں موجود علت "علتِ منصوصہ" ہے۔

اِسی طرح قرآن مجید کے ارشاد "فلا تقل لھما اف ...... میں جو علت تھی، وہ علتِ مفہومہ تھی۔ پچھلے صفحات میں اِس آئت پر بحث کرتے ہوئے وہاں یہ وضاحت کر دی گئی ہے کہ قاضی ابوزیدؒ دبوسی نے یہ فرمایا ہے کہ

"لو ان قوماً یعدون التافیف کرامۃ"

اگر کوئی قوم ایسی ہے کہ وہ "اُف" کہنے کو موجبِ کرامت اور عزت افزائی سمجھتی ہے۔ تو ایسی قوم کے سلسلہ میں والدین کی خدمت میں "اُف" کہنا حرام نہیں ہے۔

دوسری مثال (دلالۃ النص)

اِس سلسلے میں دوسری مثال یہ پیش کی جا سکتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ حضرت ماعز ابنِ مالک اسلمی جس وقت حضور ﷺ کے سامنے پیش ہوئے اور زنا کے ارتکابِ جرم کا اقرار کیا اور عرض کی کہ انہیں پاک کر دیا جائے۔ جب حضرت ماعزؓ نے چار مرتبہ اِسی قسم کا اقرار کیا اور اِس کے بعد

Marfat.com

حضور ﷺ کی جانب سے ماعز اسلمی پر متعدد بار جرح کی گئی۔ بالآخر جب پوری طرح یہ بات ثابت ہوگئی تو حضور ﷺ نے ماعز اسلمیؓ کو سنگسار کرنے کا حکم دیا۔

حضور ﷺ کا ماعز اسلمی کے بارے میں یہ فیصلہ عبارت النص سے ثابت ہے۔ یہ اس لئے کہ واقعہ ماعز اسلمی کا تھا، مقدمہ انہی کا تھا، وہ خود حضور ﷺ کے سامنے حاضر ہوئے تھے اور اپنے آپ کو سزا کے لئے پیش کیا تھا۔

سوال

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت ماعز اسلمیؓ کو حضور ﷺ نے جو سنگسار کر دینے کی سزا دی ہے، اِس سزا کی علت اور اِس کا سبب کیا ہے؟

اِس کا سبب یہ نہ تھا کہ ماعز اسلمیؓ ایک صحابی تھے۔ صحابہ کرامؓ تو اور حضرات بھی تھے، اُن میں سے کسی کو بھی یہ سزا نہیں دی گئی۔

اِس کی وجہ یہ بھی نہ تھی کہ وہ قبیلہ اسلم کے ایک فرد تھے۔ اِس لئے کہ اِس قبیلہ کے دوسرے افراد بھی تھے مگر اُن میں سے کسی کو یہ سزا نہیں دی گئی۔

جواب

جب ہم ماعز اسلمیؓ کے مختلف اوصاف اور حالات کا جائزہ لیتے ہیں۔ تو ہم لامحالہ اور بدیہی طور پر اِس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ ماعز اسلمیؓ کو سزا دینے کی علت یہی ہے کہ وہ شادی شدہ تھے اور اُن سے فعلِ زنا سرزد ہوا تھا۔

اِس بات سے یہ حقیقت ہمارے سامنے آگئی کہ جو شخص بھی شادی شدہ ہو، عاقل ہو، بالغ ہو، مسلمان ہو، آزاد ہو اور پھر اُس سے زنا کا فعل سرزد ہو جائے تو اُسے سنگسار کر دیا جائے گا۔

نبی ﷺ کا ماعز اسلمیؓ کے بارے میں یہ فیصلہ تو عبارت النص سے ثابت ہے۔ اور ماعز اسلمیؓ کے علاوہ ہر مسلمان جو عاقل، بالغ، آزاد اور شادی شدہ ہو، اگر زنا کا ارتکاب کرے، تو اُس کے حق میں حضور ﷺ کا یہ حکم دلالۃ النص سے ثابت ہوگا۔

Marfat.com

تیسری مثال

ایک بار ایک دیہاتی نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے عرض کی کہ یارسول اللہ ﷺ! ''ھلکت و اھلکت ''یعنی میں خود ہلاک ہو گیا اور میں نے کسی اور کو بھی ہلاک کر دیا۔

نبی ﷺ نے فرمایا کہ بتاؤ! کیا ہوا؟ '' اکفرت بعد ایمان ''

'' کیا ایمان لانے کے بعد تم نے کفر کا ارتکاب کیا ہے۔ جو اِس قدر گھبرائے ہوئے ہو؟ ''

دیہاتی نے جواب دیا

'' خدا کی قسم! میں نے ایمان لانے کے بعد کفر کا ارتکاب نہیں کیا ''

'' اقتلت نفساً ''

'' کیا تم نے کسی انسان کو قتل کیا؟ ''

دیہاتی نے جواب دیا

'' کہ ایسا بھی نہیں ہے ''

حضور ﷺ نے فرمایا

'' کیا تو نے زنا کا ارتکاب کیا ہے؟ ''

'' ایسا بھی نہیں ہوا ''

پھر حضور ﷺ نے دریافت فرمایا کہ بتاؤ! کیا ہوا؟

دیہاتی نے جواب دیا کہ

'' وقعت امراتی فی نهار رمضان ''

'' میں نے رمضان کے دِن اپنی اہلیہ سے جماع کیا ہے۔ مجھ سے بہت بڑا قصور سرزد ہوا ہے۔ فرمایئے کہ اِس کی سزا کیا ہے؟ ''

نبی ﷺ نے اِس دیہاتی کو اِس جرم کی بنا پر کفارے کا حکم دیا اور فرمایا کہ ایک غلام آزاد کر دے۔

Marfat.com

اُس دیہاتی نے اپنی گردن پر ہاتھ رکھا اور کہا کہ میں اِس گردن کے سوا کسی دوسری گردن یا غلام کا مالک نہیں ہوں یعنی صرف اپنی ذات کا مالک ہوں۔

اِس کے بعد حضور ﷺ نے فرمایا کہ مسلسل دو ماہ کے روزے رکھو۔

اُس دیہاتی نے کہا کہ

"هل ما جآء نی به الامن الصوم"

ایک روزے کی بنا پر تو یہ مصیبت مجھ پر آ گئی ہے اور آپ ﷺ مسلسل دو ماہ کے روزے مجھ سے رکھوا رہے ہیں۔

پھر حضور ﷺ نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینوں کو صبح شام کھانا کھلاؤ۔

دیہاتی نے جواب دیا کہ یہ بھی میرے بس میں نہیں ہے۔

اِس کے بعد حضور ﷺ کے پاس بڑی مقدار میں کھجور آ گئے، آپ ﷺ نے اِس دیہاتی سے کہا اِسے مساکین پر تقسیم کر دو۔ یہ تمہارے لئے کفارہ ہو جائے گا۔

اُس دیہاتی نے عرض کیا کہ مجھ سے زیادہ مسکین کون ہوگا؟

خدا کی قسم! پوری وادیِ مدینہ اور مدینہ منورہ میں مجھ سے زیادہ کوئی بھی فقیر نہیں ہے۔

نبی ﷺ نے فرمایا کہ

"اسے یعنی اِن کھجوروں کو اپنے گھر میں صدقہ کر دو، لیکن یہ صرف تمہارے لئے ہے، کسی اور کو اجازت نہیں ہے۔ ہر ایک کے لئے کفارہ ادا کرنا پڑے گا"

علماء میں سے بعض یہ توجیہہ کرتے ہیں کہ اُس وقت حضور ﷺ نے دیہاتی سے کفارہ مؤخر کر دیا اور کہا کہ یہ تم پر فرض ہے۔

بہر حال اِس حدیث مبارک سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حضور ﷺ نے اُس دیہاتی کو حکم دے دیا کہ وہ کفارہ ادا کرے گا۔

سوال

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کفارے کی علت کیا ہے؟ نبی ﷺ نے اِس دیہاتی کے ذمے کفارہ کیوں عائد کیا؟

Marfat.com

کیا اِس کی وجہ یہ ہے کہ اُس نے اہلیہ سے جماع کیا۔ ظاہر بات ہے کہ اہلیہ سے جماع ایک امرِ مباح ہے، اِس میں معصیت اور گناہ کا کوئی سوال نہیں ہے۔ اِس دیہاتی پر کفارہ کیسے لازم آیا؟

اِس کا سبب یہ بھی نہیں ہے کہ وہ ایک دیہاتی تھا اور ہر دیہاتی پر کفارہ لازم آتا ہے۔

جواب

جب ہم اِس معاملے پر اچھی طرح غور کرتے ہیں تو ہمیں یہ بات صاف معلوم ہو جاتی ہے کہ اس دیہاتی نے رمضان کے دِن میں رمضان شریف کی بے حرمتی کی اور ایک ایسے فعل کا ارتکاب کر ڈالا، جس کا ارتکاب روزے کی حالت میں ناجائز ہے۔

فقہائے حنفیہ

فقہائے حنفیہ اِسی وجہ سے یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص رمضان کے دِن میں دیدہ دانستہ کھانا کھالے تو اُس پر بھی کفارہ لازم ہوگا اور اگر وہ پانی پی لے تو بھی کفارہ لازم ہوگا۔ اِس لئے کہ جس طرح جماع کی وجہ سے ایک شخص رمضان کے دِن میں اپنے روزے پر جنائت کرتا ہے۔ رمضان کی بے حرمتی کرتا ہے۔ تو رمضان کی بے حرمتی کھانا کھانے اور پانی پینے سے بھی ہوتی ہے۔ کھانے، پینے اور مجامعت تینوں صورتوں میں کفارہ لازم آئے گا۔

شافعیہ

حضرت امام شافعیؒ کے اِس سلسلے میں دو اقوال نقل ہوتے ہیں۔

پہلا قول یہ ہے کہ کھانے پینے میں تو بالکل کفارہ نہیں ہے، صرف قضا لازم ہوگی اور مجامعت کی صورت میں کفارہ ہے لیکن یہ صرف مرد پر لازم ہوگا مگر عورت پر کفارہ نہیں ہوگا۔ یہ اِس لئے کہ فعلِ مجامعت کا ارتکاب تو مرد نے کیا ہے، عورت نے نہیں کیا بلکہ عورت تو محلِ جماع ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ کفارہ تو عورت پر بھی لازم ہوگا لیکن یہ کفارہ عورت کی طرف سے مرد ادا کرے گا۔

جس طرح یہ بات ہے کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی سے مجامعت کرے اور اُس مقام پر

Marfat.com

پانی قیمت پر ملتا ہو تو عورت کے لئے غسل کے پانی کی قیمت بھی شوہر ادا کرے گا۔ اِسی طرح عورت کی جانب سے کفارہ بھی مرد پر واجب ہوگا۔ یہ اِس لئے کہ اِس ارتکابِ مجامعت میں شوہر نے عورت کو مجبور کیا ہے۔

فقہائے حنفیہ اِس سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ یہاں جو چیز کفارے کے وجوب کے لئے علت ہے، وہ مجامعت نہیں ہے کہ ہم یہ بحث چھیڑ دیں کہ یہ جماع کس کا فعل ہے اور کس کا فعل نہیں ہے۔ اِس لئے کہ جماع بذاتِ خود امرِ مباح ہے اور امرِ مباح میں کفارہ نہیں ہوتا۔ بلکہ کفارے کے لئے علت جنائت ہے یعنی رمضان شریف کے روزوں کی بے حرمتی کی گئی ہے۔ اَب جنائت میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں۔ اَب جنائت، کھانے پینے اور جماع تینوں صورتوں میں ہے۔

احکام

دلالت النص سے اُسی طرح وہی احکام ثابت ہو سکتے ہیں، جس طرح عبارت النص اور اشارۃ النص سے ثابت ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ کفارات، جن میں ایک پہلو سے، عبادت کے معنیٰ پائے جاتے ہیں اور دوسرے اعتبار سے اِن کفارات میں عقوبت اور سزا کے معانی بھی پائے جاتے ہیں۔ یہ اِس لئے کہ کفارات گناہوں کے ارتکاب کی بنا پر واجب ہوتے ہیں۔ گویا گناہوں کے ارتکاب کے ساتھ سزا اور عقوبت کی مناسبت ہے۔

پھر بھی کفارات کا ثبوت دلالت النص سے ہوتا ہے۔ جس طرح کفارات کا ثبوت عبارت النص اور اشارت النص سے ہوتا ہے۔

اقتضاء النص (تعریف)

یہ ایک ایسی زیادت ہے، ایک ایسا اضافہ ہے جسے معتبر قرار دیا جائے اور جس کا معتبر قرار دینا اور جس کے وجود کو تسلیم کر لینا ناگزیر ہے۔

اِس وجہ سے کہ اِس اضافے کو معتبر کئے بغیر یہ نصوص صحیح نہیں ہوتا یعنی نص کا معنی اِس کے بغیر متحقق (موجود و ثابت) ہی نہ ہو سکے۔ یعنی اِس کلامِ منصوص کی صفت، اِسی اضافے پر موقوف ہوتی ہے۔ جب تک ہم اِس اضافے کا اعتبار نہ کریں، اِس زیادہ کو معتبر قرار نہ دیں اُس وقت تک وہ کلام منصوص صحیح نہیں ہوتا۔

Marfat.com

اِسے اقتضاء النص کہتے ہیں۔

یہ کلام منصوص اپنی صفت کے اعتبار سے موصوف ہے اِس اضافے پر، اور اِس کلام منطوق کو مقتضی کہتے ہیں، یعنی تقاضا کرنے والا۔

اور وہ اضافہ جسے ہم معتبر قرار دیتے ہیں اِس بنا پر کہ وہ کلام منطوق کی صفت کے لئے موصوف الیہ ہے اور کلام منطوق کی صفت کے لئے ناگزیر ہے۔ اسے "مقتضی" کہا جاتا ہے۔

پہلی مثال

قرآن مجید میں کفارہ ظہار کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

"وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا ط ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ ـ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ ۝ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا. فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا"

(المجادلہ۔۳)

"جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کریں، پھر اپنی اُس بات سے رجوع کریں جو انہوں نے کہی تھی۔ تو قبل اِس کے کہ دونوں ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں، ایک غلام آزاد کرنا ہوگا۔ اِس سے تم کو نصیحت کی جاتی ہے اور جو کچھ تم کرتے ہو، اللہ اُس سے باخبر ہے۔ اور جو شخص غلام نہ پائے، وہ دو مہینے کے مسلسل روزے رکھے، قبل اِس کے کہ دونوں ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں۔ اور جو اِس پر بھی قادر نہ ہو، وہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے"

اِس آیت میں "فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ" کے لفظ کے ساتھ ساتھ مملوکہ کا لفظ بطور اقتضاء النص کے معتبر کیا گیا ہے۔ تو "فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مَّمْلُوْكَةٍ"

پس اُس پر ایک ایسے غلام کو آزاد کرنا لازم ہے جو اُس کا مملوک ہو۔

ظاہر بات ہے کہ "تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ" کا معنیٰ غلام کو آزاد کرنا ہے۔ اَب غلام کو وہ آزاد نہیں کرسکتا جب تک غلام اُس کی ملکیت میں نہ ہو۔

نبی ﷺ کا ارشاد ہے

Marfat.com

"لا عتق فی مالا یملکه ابن آدم"

"وہ چیز، جس کا ابنِ آدم مالک نہیں ہے، اُسے ابنِ آدم آزاد نہیں کرسکتا"

اَب ایک غلام کو آزاد کرنا اُس وقت شرعاً صحیح ہو سکتا ہے جب وہ غلام اُس کی ملکیت میں ہو۔ اِس میں" مملوکة کی قید" کے اضافے کو اِس بنا پر معتبر قرار دیا گیا ہے کہ اِس کے بغیر" تحریر رقبة" کا مفہوم شرعاً صحیح ہو ہی نہیں سکتا۔ اِسے مقتضاء النص کہتے ہیں۔

دوسری مثال

اقتضاء النص کی دوسری مثال لوگوں کے کلام میں سے یہ دی گئی ہے۔

اگر ایک شخص دوسرے شخص کو خطاب کرتے ہوئے یہ کہہ دے کہ

"اعتق عنّی عبدک بالفٍ"

"میری طرف سے تم اپنے غلام کو ایک ہزار روپے پر آزاد کردو"

یعنی میں تمہیں ایک ہزار روپے دوں گا اور تم اِس کے بدلے میری طرف سے تم اپنے اِس غلام کو آزاد کردو۔

دوسرے شخص نے جواب دیا۔

"اعتقت عبدی عنک بالفٍ"

"میں نے اپنے غلام کو تیری طرف سے ایک ہزار روپے پر آزاد کردیا۔

اَب یہ غلام آزاد ہوگیا۔ حکم دینے والے پر ایک ہزار روپے کی ادائیگی لازم ہوگی۔

لیکن یہ غلام مامور کی طرف سے آزاد نہیں ہوا بلکہ آمر کی طرف سے آزاد ہوا ہے۔ اِس کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر یہ آزاد کردہ غلام مرجائے اور اُس کے اپنے نسلی وارث نہیں ہیں تو اِس کے بعد آزاد کردہ غلام کی میراث اِسی حکم دینے والے کو ملے گی۔

نبی ﷺ کا ارشاد ہے

"الولاء لمن اعتق"

"میراث اُس شخص کے لئے ہے جو کسی کو آزاد کردے"

آزاد کرنے والے کو مولائے عتاقت کہتے ہیں۔

Marfat.com

اگر ایک آزاد کردہ غلام کے نسلی وارث نہیں ہیں تو مسئلہ یہ ہے کہ اُسے آزاد کرنے والا اس کی میراث کا مستحق ہوگا۔

فقہاء کہتے ہیں کہ مندرجہ بالا صورت میں حکم دینے والا میراث کا مستحق ہوگا، یعنی جو مامور ہے، جسے حکم دیا گیا ہے، وہ میراث کا مستحق نہیں ہے۔

یہاں بھی ایک شخص نے دوسرے شخص کو حکم دیا کہ میری طرف سے اپنے غلام کو آزاد کر دو جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو وکیل بنایا کہ میری طرف سے آپ اس غلام کو آزاد کر دینے کے لئے وکیل ہو۔

فقہی مسئلہ

اَب اِس صورت میں فقہی مسئلہ یہ ہے کہ

توکیل تب صحیح ہوسکتی ہے اور ایک شخص اپنے تصرف میں ایک شخص کو وکیل بنا سکتا ہے جب کہ جس تصرف کا مؤکل خود ہی مالک ہو۔

یعنی اگر مؤکل ایک تصرف خود کر سکتا ہو، اِس کے بعد وہ کسی چیز میں کسی کو قائمقام بنا سکتا ہے۔

سوال

اب سوال یہ ہے کہ ایک غلام جو ابھی تک کسی آمر کی ملکیت میں نہیں یعنی وہ حکم دینے والے کا مملوک نہیں ہے۔ یہاں یہ حکم دینے والا، اِس غلام کو خود آزاد نہیں کر سکتا۔ تو اِس غلام کے سلسلے میں وہ دوسرے شخص کو حکم کیسے دے سکتا ہے؟

اَب اِس تصرف توسع کی صفت کے لئے، یعنی کسی طریقہ سے اس شخص کا یہ کلام صحیح ہو جائے اور یہ دوسرے شخص کو صحیح طور پر وکیل قرار دے، ایک مزید اضافے کو مقدر ماننا پڑے گا اور یہ کہنا پڑے گا کہ اِس کی مراد یہ ہے کہ اِس سے پہلے کہ یہ غلام تم مجھ پر بیچو ایک ہزار روپے کے بدلے میں۔

"ثم کن وکیلی بالعتاق"

اِس کے بعد تم میری طرف سے غلام آزاد کرنے کے لئے وکیل ہو۔

Marfat.com

اَب عبارت کی ترتیب اور تقدیر یہ ہوگی۔

"بع عبدک منی بالفٍ ثم کن و کیلی بالعتاق"

"ایک ہزار روپے میں یہ غلام مجھ پر بیچو اور اُس کے بعد میری طرف سے تم وکیل ہو اور اِس غلام کو آزاد کردو۔"

یعنی یہاں جب تک ہم بیع اور شریٰ کے عقد کو معتبر نہ قرار دیں اور آمر اور مامور کے درمیان بیع اور شریٰ کا عقد نہ ہو جائے، اُس وقت تک توکیل صحیح نہ ہوگی۔

یہاں آمر کا منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے یہ غلام ایک ہزار روپے کے بدلے میں مجھ پر بیچو، اُس کے بعد میری طرف سے تم وکیل ہو اور تم اِس غلام کو آزاد کردو۔ جب اِس بنیاد پر بیع ہوگئی تو اِس بیع کے ذریعے ملکیت کا انتقال ہوا۔ یہ غلام مامور کی ملکیت سے منتقل ہو کر آمر کی ملکیت میں آگیا۔

اِس کے بعد مامور نے آمر کی طرف سے بطورِ وکالت کے اس غلام کو آزاد کردیا۔

اَب اِس غلام کی آزادی مامور کی ملکیت کی وجہ سے نہیں ہوئی بلکہ اِس غلام کی آزادی آمر کی ملکیت پر ہوئی۔

تو اس حدیث شریف کے مقتضاء کے مطابق

"و انما الولاء لمن اعتق"

یعنی میراث اُس کے لئے ہے جو فعلِ اعتاق کرلے۔ تو اِس غلام کی میراث آمر کی ہوگی، مامور کی نہیں ہوگی۔

یہ اقتضاء النص ہے۔

سوال

بیع میں دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایک ایجاب اور دوسرے قبول

فرض کیجئے مامور نے یہ کہا کہ "**اعتقت ھذا العبد عنک بالف**" کہ میں نے اِس غلام کو تیری طرف سے ایک ہزار روپے کے بدلے میں بیچ دیا۔ تو ہم یہاں ایجاب کو مقدر کریں گے اور ہم یہ کہیں گے کہ اِس کا منشاء یہ ہے۔

Marfat.com

''بعت ھذا العبد منک بالف ثم اعتقتہ عنک''

میں نے یہ غلام ایک ہزار روپے کے بدلے میں تم پر بیچا اور اُس کے بعد میں نے تیری طرف سے وکالت کر دی اور میں نے اِسے آزاد کر دیا۔

یہاں اَب ''ایجاب'' تو موجود ہو گیا مگر یہاں ''قبول'' موجود نہیں۔ اَب ایجاب وقبول دونوں نہ ہوں تو بیع کیسے صحیح ہو سکتی ہے؟

جواب

فقہاء اِس کا جواب دیتے ہیں

کہ یہاں متذکرہ بالا مثال میں جو بیع ثابت ہے، وہ ''اقتضاء'' ثابت ہے اور جو چیز اقتضاء ثابت ہوتی ہے، تو اُس میں اُن تمام چیزوں کو ساقط کر دیا جاتا ہے، جو ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہوں۔

اب قبول ایسا نکتہ نہیں ہے جو بیع کے لئے لازمی دلیل ہو۔

مثلاً بیع طاعتی ہے۔

یعنی میں نے یہ ٹوپی خاموشی سے ممتاز کو دی اور انہوں نے خاموشی سے ایک یا دو روپے نکالے۔ تو یہ بیع ہو گئی۔

یہاں سرے سے ایجاب اور قبول موجود نہیں ہیں۔

اِس بنا پر یہاں مذکورہ مثال میں ''قبول'' کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ بیع اقتضاء تو اقتضاء یہ تمام چیزیں ساقط ہو سکتی ہیں۔ جن میں فی الجملہ سقوط کا احتمال ہو۔

بات یہ ہے کہ اس طرح کے معاملات میں جب نبی ﷺ کا کوئی فیصلہ سامنے آتا ہے یا قرآن مجید کی کوئی نص وارد ہوتی ہے تو ایسی صورت میں علمائے مجتہدین اور غور وفکر کرنے والے یہ دیکھتے ہیں کہ اِن حالات میں نبی ﷺ کے فیصلے کی بنیادی علت کیا ہے؟ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے فلاں موقع پر جو حکم نافذ ہوا ہے، اِس حکم کا بنیادی سبب کیا ہے؟

اَب یہ علت جہاں جہاں بھی موجود ہوتی ہے اور سبب کا وجود جہاں بھی پایا جاتا ہے، وہاں حکم کو متعدی کیا جاتا ہے۔

Marfat.com

مثال

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

"وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰٓى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا"

(النساء۔۴۳)

"اور اگر کبھی ایسا ہو کہ تم بیمار ہو، یا سفر میں ہو، یا تم میں سے کوئی شخص رفعِ حاجت کر کے آئے، یا تم نے عورتوں سے لمس کیا ہو، اور پھر پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے کام لو"

اِس آئت سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ اگر ایک شخص قضائے حاجت سے واپس آئے تو قضائے حاجت کے نتیجے میں اُس شخص کا وضو ٹوٹ جائے گا اور اُس شخص پر لازم ہوگا کہ وہ وضو کرے۔

سوال

لیکن اب یہاں پر یہ سوال تحقیق طلب ہے کہ قضائے حاجت کی صورت میں یہ حکم کیوں دیا جاتا ہے کہ ہم وضو کریں اور یہ کہ ہماری طہارت باقی نہیں رہی؟

جواب

مالکیہ اِس سلسلے میں یہ کہتے ہیں کہ

قجائے حاجت کی صورت میں نجاست کے اخراج کے دو راستوں سے نجاست خارج ہوتی ہے۔ یہ نجاست معروف اور معتاد طریقے سے خارج ہوتی ہے۔ اِسی وجہ سے طہارت زائل ہو جاتی ہے اور ایک شخص پر وضو لازم ہو جاتا ہے۔

اِس کا مطلب یہ ہے کہ مالکیہ نے اِس مسئلے میں اِس بات کو بھی دخل دے دیا کہ نجاست اِن دو راستوں سے خارج ہو اور پھر دوسری بات یہ ہے کہ یہ اخراج معروف اور معتاد طریقے سے ہو۔ قضائے حاجت میں یہ دونوں صورتیں پائی جاتی ہیں۔

شافعیہ اِس سلسلے میں یہ کہتے ہیں کہ

Marfat.com

وضو کے واجب کرنے کے لئے اور طہارت کے جواز کے لئے صرف یہ بات علت ہے کہ اِن دو معروف راستوں سے نجاست خارج ہو گئی۔ چاہے یہ اخراج معروف اور معتاد طریقوں سے ہو یا غیر معروف اور غیر معتاد طریقے سے ہو۔

یعنی معتاد اور معروف طریقے سے نجاست کا سبیلین سے اخراج طہارت کے زوال اور وضو کے وجوب کے لئے علت نہیں ہے۔

حنفیہ اِس سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ

اگر ہم ذرا زیادہ غور و فکر سے کام لیں تو ہمیں یہ معلوم ہوگا کہ یہاں جو چیز وضو کے وجوب اور طہارت کے زوال کے لئے علت صرف یہ ہے کہ انسان کے بدن سے نجاست خارج ہو گئی۔ چاہے وہ نجاست اِن دو راستوں سے خارج ہو یا انسانی جسم کے کسی اور حصے سے خارج ہو۔صرف اِن دو راستوں سے نجاست کا اخراج یا معروف طریقے سے نجاست کا اخراج، وضو کے وجوب اور طہارت کے زوال میں دخل نہیں رکھتے بلکہ انسان کے جسم کے جس حصے سے بھی نجاست نکلے، چاہے ہاتھ سے، پاؤں سے، سر سے یا کسی بھی حصہ سے نجاست نکلے تو وضو کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

گویا تنقیص وضو کے سلسلے میں اِس قسم کے اختلافات پائے جاتے ہیں۔

علامہ ابن رشد نے **بدایة المجتهدو نهایة المقتصد** نے بڑی تفصیل سے تنقیص وضو کے سلسلہ میں یہ گفتگو کی ہے۔

میں اقتضاء النص کے متعلق یہ عرض کر رہا تھا کہ اِس صورت میں بیع نافذ ہو جائے گی اور بیع کے بعد عتاق مامور کی طرف سے نہیں ہوگا بلکہ عتاق آمر کی طرف سے ہوگا۔ اِس کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر غلام مر جائے اور اُس کے نسلی رشتہ دار اور وارث نہ ہوں تو یہ حکم دینے والا اُس غلام کی میراث کا مستحق ہوگا۔

اور مامور جسے حکم دیا گیا ہے، وہ میراث کا مستحق نہ ہوگا۔ یہ اِس لئے کہ اعتاق کی بنیاد مامور کی ملکیت نہیں ہے بلکہ اعتاق آمر کی ملکیت پر ہے۔

لیکن اگر ایک شخص دوسرے سے کہے کہ

Marfat.com

''اعتق عبدک عنی''

''اپنے غلام کو میری طرف سے آزاد کردو''

یہاں ''بالفِ'' کا ذکر نہیں ہے۔ یعنی قیمت کا ذکر نہیں ہوا۔ اور اِس کے جواب میں دوسرے شخص نے کہا کہ

''اعتقه عنک'' ''میں نے غلام کو تیری طرف سے آزاد کردیا''

امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان مندرجہ بالا صورت میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں

کہ یہ غلام آمر کی طرف سے آزاد نہیں ہوا بلکہ مامور کی طرف سے آزاد ہوا ہے۔ اِس مؤقف کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر یہ آزاد کردہ غلام مرجائے اور اُس کے نسلی رشتہ دار اور وارث نہیں ہیں تو ایسی صورت میں مامور میراث کا مستحق ہوگا، آمر مستحق نہیں ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ

اِس صورت میں بھی آمر میراث کا مستحق ہوگا، مامور میراث کا مستحق نہیں ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ جس طرح پہلی صورت میں ایک شخص نے دوسرے شخص کو اپنی طرف سے وکیل بنایا تھا کہ تم میری طرف سے اِس غلام کی عتاق پر میری طرف سے وکیل ہو۔

ظاہر بات ہے کہ کسی غیر کے سلسلہ میں مؤکل خود عتاق کا تصرف نہیں کرسکتا۔ جو تصرف وہ خود نہیں کرسکتا، تو اُس تصرف میں کسی دوسرے کو وکیل کیسے بنا سکتا ہے؟

اَب اِس توکیل کی صحت کے لئے ہم نے کلام میں یہاں بیع اور شریٰ کا وجود اقتضاء ثابت کیا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ

دوسری صورت میں بھی ایک شخص نے دوسرے شخص کو وکیل بنایا تھا یعنی اُس نے کہا تھا کہ میں نے تجھے وکیل بنایا ہے کہ میری طرف سے اُس غلام کو آزاد کردو۔

Marfat.com

توکیل کی صحت کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ اِس غلام میں آمر کی ملکیت ثابت ہو جائے اور ملکیت کے لئے یہاں بیع کا راستہ نہیں ہوسکتا۔ یہ اِس لئے کہ بیع اور شریٰ کے لئے ثمن ضروری ہے۔اور یہاں کسی قیمت یا ثمن کا تذکرہ نہیں ہے۔

اَب یہاں ہم ہبہ کو مقدر کریں گے یعنی ہبہ کو معتبر قرار دیں گے۔

تو عبارت کی تقدیر یہ ہوگئی کہ

''هب عبدک منی ثم کن وکیلی بالاعتاق''

''سب سے پہلے تو یہ غلام مجھے بخش دو اور پھر میری طرف سے اِس غلام کے اعتاق کے وکیل بنو یعنی میری طرف اسے آزاد بھی کرو۔

اَب اُس نے جو یہ کہا کہ ''اعتقته عنک'' تو عبارت کی تقدیر یہ ہوئی۔

''وهبته منک ثم اعتقته منک''

''میں نے سب سے پہلے یہ غلام تجھے بخش دیا اور اِس کے بعد میں نے تیری طرف اِس غلام کو بطورِ وکالت کے آزاد کر دیا''

جس طرح پہلی صورت میں ہم کہتے ہیں کہ یہ اعتاق مامور کی طرف سے واقع نہیں ہوتا بلکہ آمر کی طرف سے واقع ہوتا ہے۔اِسی طرح اِس صورت میں بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ اعتاق مامور کی طرف سے نہیں ہے بلکہ آمر کی طرف سے ہے۔

پہلی صورت میں جس طرح بیع کا وجود اقتضاء ہے، اِسی طرح اِس صورت میں ہبہ کا وجود اقتضاء ہے۔

اگر آپ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ یہاں پر کوئی قبض نہیں ہے۔ اِس لئے کہ آمر کے قبض میں یہ غلام نہیں آیا ہے تو قبض کے بغیر ہبہ کیسے صحیح ہے؟ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ پہلی صورت میں قبول نہیں تھا، اَب باوجود اِس کے کہ قبول، بیع کا رکن ہے اور قبض ہبہ کے لئے شرط ہے، اگر رکن کے بغیر بیع صحیح ہوسکتا ہے تو شرط کے بغیر ہبہ کیوں صحیح نہیں ہوسکتا؟

حالانکہ رکن کی اہمیت سب سے زیادہ ہے۔

تو پہلی صورت میں باوجود اِس کے کہ قبول بیع کا رکن ہے لیکن اِس کے باوجود کہ

Marfat.com

’’قبول‘‘ نہیں ہے۔ اور پھر بھی آپ لوگ کہتے ہیں کہ بیع منعقد ہو گیا تو اسی طرح اِس صورت میں بھی ہبہ کے لئے قبض کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر بیعِ اقتضائی قبول (جو رکن ہے) کے بغیر عالمِ وجود میں آ سکتا ہے تو ہبہ اقتضائی قبض (جو شرط ہے) کے بغیر بطریقِ اولیٰ وجود میں آ سکتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ

بات اصل میں یہ ہے کہ ’’قبول‘‘ ایک ایسا رکن ہے جو کبھی کبھی بعض حالات میں ساقط ہو سکتا ہے۔

مثال کے طور پر بیع طاعت میں، جہاں قبول نہیں ہے، ایجاب بھی نہیں ہے اور یہ بیع صحیح بھی ہے۔ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک فعل اگر وہ اقتضاء ثابت ہو تو اُس فعل کے وہ تمام ارکان اور شروط ساقط ہو سکتے ہیں جو فی الجملہ کسی نہ کسی حالت میں سقوط کے قابل ہوں۔

اَب قبول اور ایجاب، بیع اور شریٰ کی بعض صورتوں میں قابلِ سقوط ہیں۔

تو بیع اقتضائی سے بھی اگر یہ ’’قبول‘‘ ساقط ہو جائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن قبض ایک ایسی شرط ہے جو کسی صورت میں بھی ساقط نہیں ہوتا۔

اِسی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ جہاں قبض نہیں ہے وہاں ہبہ صحیح نہیں ہو سکتا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ

یہاں سرے سے یہ حکم صحیح نہیں ہے۔ یہ توکیل باطل ہے۔ جب توکیل باطل ہے، تو گویا مامور نے اپنی ملکیت میں اپنے غلام کو آزاد کر دیا۔

جب مامور نے اپنی ملکیت میں اپنے غلام کو آزاد کر دیا تو اب اِس آزاد کردہ غلام کی میراث کا مستحق مامور ہے، آمر نہیں ہے۔

وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ

قبض تو ایک فعل محسوس یعنی حسی فعل ہے اور قبول ایک شرعی فعل ہے۔ فعلِ شرعی کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اقتضاءً ثابت ہے لیکن ایک فعلِ محسوس کے متعلق ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اُسے بھی اقتضاءً ثابت کریں۔

Marfat.com

ایک اور مثال

اقتضاء النص کے سلسلہ میں یہ مثال بھی دی جاتی ہے۔

''اعتدی، استبرحی رحمک اور انت واحدۃ''

اعتدی اور استبرحی رحمک کے لئے بھی طلاق کا اعتبار بطریقِ اقتضاء ہے۔ یہ اس لئے کہ جب ایک شخص نے ''اعتدی'' کہا تو اعتدی کے کئی معانی ہو سکتے ہیں۔

اِس کا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تم اللہ تعالیٰ کے انعامات کو اپنے اوپر شمار کرو۔ اللہ تعالیٰ کے اتنے کثیر انعامات کے باوجود تم طلاق کا مطالبہ کیسے کرتی ہے؟

دوسرا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ''اعتدی'' یعنی عدت کے ایام کو شمار کرو۔ اَب اگر اعتدی کا یہی مفہوم ہے تو یہ حکم تب صحیح ہو سکتا ہے کہ اِس سے پہلے طلاق واقع ہو گئی ہو۔ کیونکہ طلاق کے واقع ہونے سے پہلے تو عدت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

تو اِس حکم کی تصحیح کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم طلاق کو پہلے ہی سے یعنی ''اعتدی'' کے لفظ کے ادا کرنے سے پہلے معتبر قرار دیں۔ اِس طرح کرنے کے بغیر یہ حکم صحیح نہیں ہو سکتا کہ تم عدت کے ایام کو شمار کرو۔

اِس بالا صورت میں طلاق مقدر اقتضاء ہے۔ اَب عبارت کی تقدیر یہ ہوگئی۔

''اعتدی بانی طلقتک''

''تم عدت کے ایام کو شمار کرتی رہو، اِس لئے کہ میں نے تمہیں طلاق دی''

''استبرحی رحمک'' یعنی ''تم اپنے رحم کو صاف کرو''

اِس بات میں اس یقین کا بھی احتمال ہے کہ چونکہ میں نے تمہیں طلاق دی ہے، اِس لئے تم اپنے رحم کو صاف کرو یا عدت گزارو۔

یہاں بھی طلاق کا اعتبار بطریق اقتضاء ہے۔

مقتضاء کے متعلق قاعدہ

اِس کے متعلق قاعدہ یہ ہے

''المقتضاء لا عموم له''

Marfat.com

جو مقتضاء ہے، اُس کے لئے عموم نہیں ہے۔

یعنی جو چیز اقتضاء ثابت ہوتی ہے، اُس میں عموم نہیں۔

مثلاً لفظِ ''اعتدی'' ہے۔ اَب یہاں پر طلاق جو مقدر ہے اور اِس طلاق کا اعتبار ہم ضرورت کی بنا پر کرتے ہیں۔ اِس لئے کہ طلاق کے اعتبار کے بغیر سرے سے عدت کا حکم صحیح نہیں ہے۔ اور یہ بات کہ ''عدت کے ایام کو گنتی رہو، شمار کرتی رہو'' یہ صحیح نہیں ہوگا۔ اِس لئے کہ اِس سے پہلے اگر طلاق نہیں ہوئی تو عدت کے ایام کے شمار کرنے کا سوال کہاں سے آیا؟ تو معلوم ہوا کہ مقتضاء ایک ایسی زیادت ہے اور ایک ایسا اضافہ ہے، جس کو ہم ضرورت کی بنا پر معتبر قرار دیتے ہیں۔

قاعدہ

اب قاعدہ یہ ہے کہ

''وما ثبت بضرورةٍ يتقدر بقدرها''

''جو چیز کسی ضرورت کی بنا پر ثابت ہو جائے تو وہ بقدرِ ضرورت ثابت ہوتی ہے''

ضرورت سے ذرا بھی اگر زیادت یا زیادہ ہو تو وہاں اسے معتبر قرار نہیں دیا جاتا۔

اگر ہم یہ کہیں کہ ''اعتدی'' کے کلام کی صفت کے لئے صرف ایک طلاقِ رجعی کا اعتبار کافی ہے، اور ہم ایک طلاقِ رجعی کو مقدر قرار دیں تو اعتدی کا حکم صحیح ہو سکتا ہے اور استبرجی کا حکم بھی صحیح ہو سکتا ہے۔

اگر ہمیں یہ ضرورت نہ ہو کہ ہم اُس طلاق کو، طلاقِ بائن قرار دیں یا ہم یہ کہیں کہ یہاں دو طلاق یا تین طلاق مقدر ہیں۔ یہ اِس لئے کہ وہ جو ضرورت ہے کہ تم عدت کے ایام گزارو، عدت کے ایام شمار کرو، تو اِس حکم کی تصحیح کے لئے ضروری ہے کہ یہاں پہلے طلاق مقدر کی جائے۔

یہاں اَب جو صفت بینونت یا تین طلاق کا اضافہ ہے، یہ اضافہ اور زیادتی ضرورت سے زائد ہے۔

ضرورت تو ایک طلاق سے پوری ہو سکتی ہے۔

فقہائے حنفیہ اِسی بنا پر یہ کہتے ہیں کہ

Marfat.com

اعتدی اور استبرئی رحمک ، ایک طلاق سے واقع ہوتی ہے اور وہ طلاق ، طلاقِ رجعی ہے۔ اس طریقے سے نہ تو طلاقِ بائن ثابت ہوتی ہے اور نہ اِس ذریعے سے تین طلاق کا وقوع ہو سکتا ہے۔

فقہائے حنفیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ

جو چیز بطریقِ اقتضاء ثابت ہوتی ہے، اُس میں تخصیص کا ارادہ صحیح نہیں ہے۔ یہ اس لئے کہ تخصیص کا ارادہ تو تب صحیح ہو سکتا ہے جہاں عموم ہو۔

اگر مقتضاء میں عموم نہیں ہے تو وہاں مقتضاء میں تخصیص کے ارادے کا بھی کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔

مثال

مثلاً ایک شخص نے کہا کہ'' ان اکلت فعبدی حر ''

''اگر میں نے کھالیا تو پس میرا غلام آزاد ہے''

اُس نے یہ نہیں بتایا کہ اُس نے کیا کھایا؟ میں نے روٹی کھائی، پھل کھایا، اِس کے متعلق متکلم نے نہیں بتایا۔

یا اُس نے یہ کہا کہ'' ان لبست فعبدی حر '''' اگر میں نے پہن لیا تو پس میرا غلام آزاد ہے''

یہاں بھی اُس نے یہ نہیں بتایا کہ اُس نے کیا پہنا؟ قمیص پہنی، شلوار پہنی یا ٹوپی سر پر رکھی، متکلم نے یہ نہیں بتایا۔

فقہاء اِس مقام کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ

یہاں طعام کا لفظ یعنی ماکول، جو چیز کھائی جائے یا ایک چیز جو پہنی جائے تو ماکول اور ملبوس کے لفظ بطریق اقتضاء مقدر ہیں۔

یہ اس لئے کہ ''فعل اکل'' صحیح نہیں ہو سکتا جب تک کوئی ایسی چیز نہ ہو، جسے کھایا جائے۔ اِسی طرح پہننے کا فعل صحیح نہیں ہوسکتا جب تک کوئی ایسی چیز نہ ہو جو پہنی جائے۔ تو ملبوس کا لفظ یہاں بطریق اقتضاء مقدر ہے اور ماکول کا لفظ یہاں بطریق اقتضاء ثابت ہے۔

Marfat.com

اَب ایک شخص اگر یہ چاہے کہ اُس کی مراد ''حلوہ نہ کھانا'' تھا۔ یا وہ یہ کہے کہ اُس کی مراد یہ تھی کہ وہ ''روٹی'' نہیں کھائے گا، اُس کی مراد یہ تو نہ تھی کہ سالن نہیں کھائے گا۔ یا وہ یہ کہے کہ میری مراد یہ تھی کہ ''قمیص'' نہیں پہنوں گا، میں نے یہ کب کہا تھا کہ شلوار یا بنیان نہیں پہنوں گا۔

اِس طرح وہ شخص ملبوس میں تخصیص کا ارادہ کرے یا اُس ماکول میں تخصیص کا ارادہ کرے یعنی میرا ارادہ فلاں چیز کا تھا اور فلاں چیز کا نہیں تھا۔ تو ایسے شخص کو اپنے قول میں سچا اور صادق نہیں سمجھا جاتا اور اُس شخص سے یہ کہا جائے گا کہ بہرحال تیرا غلام آزاد ہے اور تو اپنے قسم میں حانث ہے۔

یہ اِس لئے کہ یہاں ''ماکول'' اور ''ملبوس'' کے الفاظ کا اعتبار بطریقِ اقتضاء ہے۔ اور جو چیز بطریقِ اقتضاء ثابت ہو، اُس میں جب تعمیم نہیں ہے تو تخصیص کہاں سے آئے گی۔ یعنی وہ یہ کہے کہ فلاں چیز میری مراد تھی اور فلاں چیز میری مراد نہ تھی۔

کھانے کی صفت موجود ہونی چاہیئے جو چیز بھی کھائی جائے، اِس کی بنا پر اُس کا غلام آزاد ہوگا۔ اور جہاں پہننے کی صفت موجود ہو جائے، وہاں بھی اُس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

مقتضاء کا حکم جس طرح یہ ہے کہ '' **لا عموم بالمقتضاء** ''

یعنی مقتضاء کی عموم نہیں ہے۔ اِسی طرح مقتضاء کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ مقتضاء میں تخصیص کی نیت اور ارادہ بھی صحیح نہیں ہے۔

میں استدلالات کے اُن طریقوں کا تذکرہ کر رہا تھا جو حنفیہ کے ہاں فاسد طرق استدلال ہیں اور اِن کا نام ہے وجوہِ فاسدہ۔

۱۔ وجوہ فاسدہ

وجوہِ فاسدہ کے سلسلہ میں ایک طریقہ وہ بھی ہے جس کے امام شافعیؒ قائل ہیں۔ وہ فرماتے ہیں۔

اگر مطلق اور مقید دونوں وارد ہو جائیں اور آجائیں تو وہاں مطلق کو مقید پر حکم کر دیا جائے گا۔

فقہائے حنفیہ کا اِس مسئلے میں شافعیہ سے اختلاف ہے اور اس اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ

Marfat.com

اگر مطلق اور مقید ایک حادثے اور ایک حکم میں آجائیں، یعنی حادثہ اور واقعہ بھی ایک ہو اور حکم بھی ایک ہو، تو ایسی صورت میں حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان اتفاق ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کر دیا جائے گا۔ یہ اس لئے کہ ایک ہی حادثے میں ایک ہی حکم، بیک وقت مطلق اور مقید نہیں ہو سکتا۔

مثال

کفارے اور قسم میں جو قراءت متواتر ہے، وہ قراءت یہی ہے کہ

"لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ، فَكَفَّارَتُهٗٓ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ، فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ، ذٰلِكَ كَفَّارَةُ اَيْمَانِكُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ"

(المائدہ۔۸۹)

"تم لوگ جو مہمل قسمیں کھا لیتے ہو ان پر اللہ تعالیٰ گرفت نہیں کرتا، مگر جو قسمیں تم جان بوجھ کر کھاتے ہو، اُن پر وہ ضرور تم سے مواخذہ کرے گا۔ (ایسی قسم توڑنے کا) کفارہ یہ ہے کہ دس مسکینوں کو وہ اوسط درجے کا کھانا کھلاؤ جو تم اپنے بال بچوں کو کھلاتے ہو، یا انہیں کپڑے پہناؤ، یا ایک غلام آزاد کرو، اور جو اِس کی استطاعت نہ رکھتا ہو وہ تین دن کے روزے رکھے۔ یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جب تم قسم کھا کر توڑ دو"۔

اللہ تعالیٰ تمہاری گرفت نہیں کرتا اُن قسموں پر جو لغو قسم کی قسمیں ہیں۔ یعنی جب کسی انسان کی زبان پر بغیر کسی ارادے کے الفاظِ قسم آجاتے ہیں یا پھر دوسری صورت یہ ہے کہ ایک انسان زمانہ ماضی کے متعلق ایک قسم کھا لیتا ہے اور اُس کا پختہ خیال یہ ہوتا ہے کہ اِس قسم میں وہ سچا ہے لیکن وہ بات خلاف واقعہ ہو تو اِس قسم کی قسم کو "یمین لغو" کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اِس قسم کی "یمینِ لغو" کے سلسلے میں تمہاری گرفت نہیں کرتا۔ لیکن اللہ تعالیٰ تمہاری "**بما عقدتم الایمان**" پر گرفت کرتا ہے۔ یعنی جن قسموں میں تم ارادہ کرو اور مستقبل میں جو تمہارے ارادے ہوں، تمہارے عزائم ہوں۔ تم مستقبل کے اُن ارادوں اور عزائم کے بارے میں جو قسمیں

Marfat.com

کھاؤ، اللہ تعالیٰ ایسی قسموں ''ایمانِ منعقدہ'' پر تمہاری گرفت کرتا ہے۔

مثال

اگر تم نے قَسم کھائی کہ میں یہ کام ضرور کروں گا اور وُہ کام تم سے نہ ہو سکا تو تم حانث ہو جاؤ گے اور تمہارے اوپر کفارہ لازم آئے گا۔

اُس قَسم کا کفارہ، دس مسکینوں کو صبح شام کھانا کھلانا ہے، ایسا کھانا کھلانا جو تُم اپنے بال بچوں کو اوسط درجے کا کِھلاتے ہو یا پھر دس مسکینوں کو اوسط درجے کے کپڑے پہنانے ہیں یا پھر ایک غلام کو آزاد کرنا ہے۔

''و من لم یجد فصیام ثلثة ایام''

اور وہ شخص جس کی قدرت میں نہ تو دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے، نہ تو دس مسکینوں کو کپڑے پہنانا ہے اور نہ ہی اُس کے بس میں غلام آزاد کرنا ہے تو پھر اُس پر لازم ہے کہ تین دِن کے روزے رکھے۔

''ذالک کفارة ایمانکم''

یہ تمہارے قسموں کا کفارہ ہے۔

اِس قراءت میں صرف یہ تذکرہ کہ'' **فصیام ثلثة ایام** ''، پس تُم پر تین دِن کے روزے لازم ہیں اور یہاں یہ قید نہیں ہے کہ وہ تین دِن پے درپے ہوں۔ لیکن حضرت عبداللہؓ ابن مسعود کی جو قراءت ہے، اُس میں یہ الفاظ ہیں کہ

''فمن لم یجد فصیام ثلاثة ایام متتابعات''

یعنی جس شخص کو اِن تین چیزوں میں سے کسی چیز کی قدرت حاصل نہ ہو تو اُس پر لازم ہے کہ وہ پے درپے تین دِن کے روزے رکھے۔

اَب یہاں حادثہ بھی ایک ہے، اِس لئے کہ حادثہ کفارۂ یمین ہے اور حکم بھی ایک ہے اور وہ حکم تین روزوں کا حکم ہے۔ تو یہاں ایک حادثے میں اور ایک حکم میں دو نص موجود ہیں۔

ایک ہے قراءت متواترہ جو قرآن مجید کی آئت ہے اور دوسری قراءت ہے، قراءت ابنِ مسعود ہے جو خبرِ مشہور اور حدیث کے حکم میں ہے۔ اُس میں یہ قید ہے کہ

Marfat.com

"فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ مُّتَتَابِعَاتٍ"

اور تم پر تین دِن کے روزے پے در پے لازم ہیں۔اَب حادثہ بھی ایک ہے اور حکم بھی ایک ہے۔اب ایک نص میں روزے کا حکم مطلق ہے اور دوسری نص میں اسی روزے کا حکم "قیدِ تتابع" سے مقید ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کا یہاں اِس بات میں اتفاق ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اور کفارۂ یمین میں یہ لازم ہے کہ ایک شخص پے در پے تین دِن روزے رکھے۔اگر ایک شخص نے تین روزوں سے کم روزے رکھے تو کفارہ ادا نہیں ہوگا اور اگر اُس نے تین دِن کے روزے رکھے مگر وہ روزے پَے در پے نہیں ہیں تو پھر بھی کفارہ ادا نہیں ہوگا۔

اگر مطلق اور مقید دو حادثوں میں وارد ہوں لیکن حکم ایک ہو یعنی صورت یہ ہو کہ ایک مقام پر آیت مطلق ہے اور دوسرے مقام پر نص، مقید ہے۔

شافعیہ ایسی صورت میں کہتے ہیں کہ

یہاں بھی مطلق کو مقید پر محمول کر دیا جائے گا۔اور

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں مطلق کو اپنے عموم اور اطلاق پر حمل کیا جائے گا۔اور مقید کو اپنی تقدیر پر حمل کر دیا جائے گا۔اِس بات کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ ہم ایسی صورت میں مطلق کو مقید پر حمل کرلیں اور اس کے ساتھ خواہ مخواہ ایک قید لگا دیں۔

مثال

اِس کی مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید مس ارشاد فرمایا ہے۔

"وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَئًا" (النساء۔۹۲)

"کسی مومن کا یہ کام نہیں ہے کہ دوسرے مومن کو قتل کرے، الا یہ کہ اُس سے چُوک ہو جائے"

یعنی بے احتیاطی کی وجہ سے یہ ہو سکتا ہے کہ ایک مومن دوسرے مومن کو غلطی سے قتل کر دے لیکن دیدہ دانستہ، جان بوجھ کر ایک مسلمان کی شان کے ساتھ یہ مناسب نہیں ہے کہ دوسرا مسلمان اُس کے ہاتھوں قتل ہو جائے۔اس کے بعد اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

Marfat.com

"وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَاءً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّ دِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰى اَهْلِهٖ....... فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ"

(النساء۔۹۲)

اور جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مومن کو غلامی سے آزاد کرے اور مقتول کے وارثوں کو خون بہا دے.... پھر جو غلام نہ پائے وہ پے در پے دو مہینے کے روزے رکھے۔"

اب یہ حادثہ، حادثۂ قتل ہے۔ تو قتلِ خطا کے حادثے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ خصوصاً ایک مومن غلام یا مومن لونڈی کو آزاد کرنا بھی کفارۂ قتلِ خطا ہے۔ دوسری طرف کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کو دیکھیے۔

کفارۂ یمین میں اللہ تعالیٰ نے صرف یہ فرمایا ہے کہ

"اوتحرير رقبة"

"یا تم پر ایک غلام یا ایک لونڈی کا آزاد کرنا لازم ہے"

یہاں قرآن مجید میں رقبة کے ساتھ مومنة کی قید نہیں ہے۔

اسی طرح قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ظہار کے متعلق ارشاد فرمایا ہے۔

"وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا...... فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا، فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا" (المجادلہ...۴۔۳)۔

"جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کریں، پھر اپنی اُس بات سے رجوع کریں جو انہوں نے کہی تھی، تو قبل اس کے کہ دونوں ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں، ایک غلام آزاد کرنا ہوگا......اور جو شخص غلام نہ پائے، وہ دو مہینے کے پے در پے روزے رکھے قبل اس کے کہ دونوں ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں۔ اور جو اس پر بھی قادر نہ ہو۔ وہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔"

یہاں قرآن مجید میں "تحریر رقبة" کے ساتھ مومنة کی قید نہیں ہے۔ اب حادثے دو

Marfat.com

ہیں۔ایک حادثہ تو ''کفارۂ قتلِ خطا'' ہے اور دوسرا حادثہ ''ظہار اور یمین'' کا ہے۔

اور حکم ہے یعنی غلام یا لونڈی کو آزاد کرنا۔

شافعیہ اِس سلسلہ میں یہ فرماتے ہیں کہ مطلق کو مقید پر محمول کر دیا جائے گا۔وہ اس بنا پر کہتے ہیں کہ اُن کے نزدیک کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کو قتلِ خطا کے کفارے پر قیاس کیا جائے گا۔

اور دوسری جانب قتلِ خطا کے کفارے میں یہ لازم ہے کہ ایک مسلمان غلام یا مسلمان لونڈی کو آزاد کر دیا جائے، تو اِسی طرح کفارۂ یمین اور ظہار میں بھی یہ لازم ہے۔اور قیاس کی بھی علتِ جامعہ کی ضرورت ہے تو شافعیہ کے نزدیک علتِ جامعہ یہ ہے۔

''عندالکفارات کلها من جنس واحد''

''تمام کفارات ایک ہی جنس سے ہیں''

یہ اِس لئے کہ اُن سے مقصود ''زجر'' ہے۔یعنی یہ کہ ایک شخص ایک حد تک کوتاہی یا نافرمانی کرتا ہے۔اُس کوتاہی اور نافرمانی کی تلافی کے لئے کفارہ لازم آتا ہے۔

مثلاً ایک شخص نادانستہ طور پر غفلت کا مرتکب ہو کر ایک شخص کو قتل کرتا ہے۔تو یہ اُس کی بے احتیاطی ضرور ہے جو ایک قسم کی کوتاہی ہے۔اِس کوتاہی کے تدارک کے لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے کفارہ لازم ہے۔

اِسی طرح ظہار کا معاملہ ہے۔ظہار کی بات بذاتِ خود ایک جھوٹی بات ہے۔چنانچہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

وہ لوگ جو اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں۔مَا هُنَّ اُمَّهٰتِهِمْ، حقیقت میں یہ بیویاں، اُن کی مائیں نہیں ہیں، جو یہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ بیویاں اُن کی ماں کی طرح ہیں۔

''اِنْ اُمَّهٰتُهُمْ اِلَّا الّٰٓـِٔیْ وَلَدْنَهُمْ، وَاِنَّهُمْ لَیَقُوْلُوْنَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوْرًا'' (المجادلہ۔۲)

''اور ان کی مائیں تو وہی ہیں جنھوں نے اِن کو جنا ہے اور یہ لوگ ایک ایسی بات کہتے ہیں جو جھوٹی اور ناشائستہ بات ہے''۔

یہاں بھی ایک قسم کی کوتاہی سرزد ہو جاتی ہے اور اس کوتاہی کے تدارک کے لئے اللہ تعالیٰ

Marfat.com

نے کفارے کو لازم کر دیا ہے۔

اِسی طرح اگر ایک شخص قسم کھاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا نام لے کر کہتا ہے کہ میں یہ کام نہیں کروں گا لیکن یہ کہنے کے بعد وہ شخص وہی کام کرتا ہے۔ تو اِس کا مطلب یہی ہوا کہ اُس شخص نے اللہ تعالیٰ کے نام کی بے حرمتی کی۔ جس کام کے کرنے یا نہ کرنے پر اُس نے اللہ تعالیٰ کو گواہ ٹھہرایا تھا، اُس نے اِس گواہی کی خلاف ورزی کی۔

بہر حال جہاں بھی کفارہ ہوگا، وہاں انسان سے کوتاہی سرزد ہو چکی ہوگی اور اِس کی تلافی کے لئے کفارہ ادا کرنا ہوگا۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ یہ جو علتِ جامعہ ہے، اِسی علت جامعہ کی بِنا پر ہم کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کو کفارۂ قتلِ خطا پر قیاس کرتے ہیں۔ قتلِ خطا کے کفارے میں جس طرح ایک غلام یا لونڈی کو آزاد کرنا لازم ہے بشرطیکہ وہ مسلمان ہو، کسی غیر مسلم غلام یا غیر مسلم لونڈی کو آزاد کرنے سے کفارۂ قتلِ خطا ادا نہیں ہوتا، تو یہی حکم کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کا بھی حکم ہے۔

کیونکہ غیر مسلم غلام یا لونڈی کے آزاد کرنے سے کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین بھی ادا نہیں ہوگا۔ یہ اس لئے کہ مطلق، مقید پر محمول ہے۔

حنفیہ اِس سلسلے میں یہ کہتے ہیں کہ

مطلق اپنے اطلاق پر محمول ہے اور مقید اپنی تقید پر محمول ہے۔

مطلق کا تقاضا یہ ہے کہ

ایک شخص غلام یا لونڈی کو آزاد کردے، چاہے وہ مومن ہو یا غیر مومن ہو۔ اَب قیاس کے ذریعے اگر ہم یہ کہیں کہ مطلق، مقید پر محمول ہے اور کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کو ہم کفارۂ قتلِ خطا پر قیاس کرلیں تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے قیاس کے ذریعے مطلق کے اطلاق کو باطل کر دیا۔ لیکن ہم نفسِ مطلق کے اطلاق کو قیاس کے ذریعے باطل نہیں کر سکتے۔

دوسری بات یہ ہے کہ قیاس کے لئے یہ ضروری ہے کہ قیاس وہاں صحیح ہوگا، جہاں مقیس میں کوئی نص موجود نہ ہو۔

تو اِس صورت میں کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کا قیاس کفارۂ قتلِ خطا پر اُس وقت صحیح ہو

Marfat.com

سکتا ہے، جب ظہار اور یمین کے سلسلے میں کوئی نص موجود نہ ہوتی، لیکن چونکہ ظہار اور یمین کے بارے میں ایک نص موجود ہے، وہاں "تحریر رقبۃ" کا ذکر ہے۔ اِس لئے اُس مطلق کا ایک تقاضا ہے تو اُس تقاضے کو ہم قیاس کے ذریعے کیسے چھوڑ دیں؟

جب کہ اِن دو تقاضوں کے درمیان کسی قسم کی منافات بھی نہیں ہے۔ اِس لئے کہ شارع کا منشاء یہ ہوسکتا ہے کہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں مطلق کسی غلام یا لونڈی کو آزاد کر دیا جائے اور شریعت کی مصلحت کا تقاضا یہ ہو کہ قتلِ خطا کے کفارے (خاص طور پر) مسلمان لونڈی یا مسلمان غلام کو آزاد کر دیا جائے۔ تو ایک حکم مطلق ہے اور ایک حکم مقید ہے۔ یعنی دو حادثوں میں ایک حکم ہے۔ یہی حکم ایک حادثے میں مطلق ہوسکتا ہے اور یہی حکم دوسرے حادثے میں مقید ہو سکتا ہے۔

اِس اطلاق کا تقید کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے۔

ہمیں ایسی کوئی ضرورت نہیں کہ ہم مطلق کو بھی خواہ مخواہ مقید کر دیں۔

مندرجہ بالا مثال ایک ایسی مثال ہے، جس میں حادثے دو ہیں اور حکم ایک ہے۔ دوسری صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ

حادثہ ایک ہو اور حکم دو ہوں۔ ایسی صورت میں کیا کیا جائے گا؟

مثال

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا کفارۂ ظہار کے متعلق ارشاد ہے

"فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ، فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ، وَمَن لَّمْ يَجِدْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا" (المجادلہ...۴-۳)

"جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کریں، پھر اپنی اُس بات سے رجوع کریں جو انہوں نے کہی تھی، تو قبل اِس کے کہ دونوں ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں، ایک غلام آزاد کرنا ہوگا.....اور جو شخص غلام نہ پائے وہ دو مہینے کے پے در پے روزے رکھے۔ اور جو اِس پر بھی قادر نہ ہو وہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔"

Marfat.com

اَب یہاں کفارۂ ظہار میں بالترتیب تین چیزوں کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ لونڈی اور غلام کے آزاد کرنے کا، اگر اِس کی استطاعت نہ ہو دو مہینوں کے پے در پے روزے رکھے، اگر اِس کی بھی استطاعت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔

یہاں دیکھئے کہ لونڈی اور غلام کو آزاد کرنے کے ساتھ تو "مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَآسَّا" کی قید موجود ہے، یعنی اِس سے پہلے کہ اُن کے درمیان مجامعت کا عمل واقع ہو۔

دو مہینوں کے روزوں کے ساتھ یہ قید موجود ہے یعنی "فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا" لیکن "اِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا" کے ساتھ یہ قید موجود نہیں ہے۔ وہاں صرف یہ ہے کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے گا۔ قرآن مجید میں وہاں یہ قید نہیں ہے کہ "مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا"۔

اَب یہاں ملاحظہ فرمائیں کہ ظہار کا حادثہ ایک ہے اور حکم دو ہیں۔

ایک کا حکم ہے تحریر کا یا صیام اور دوسرا حکم ہے اطعام کا۔

شافعیہ یہاں یہ کہتے ہیں کہ یہاں بھی مطلق کو مقید پر محمول کر دیا جائے گا۔ جس طرح تحریر کے لئے اور صیام کے لئے "مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا" کی قید ہے تو یہی قید اطعام کے لئے بھی لگا دی جائے گی۔

اِس کا مطلب یہ ہوا کہ شافعیہ کے نزدیک

اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے ظہار کر دیا اور اس کے بعد اُس شخص نے صبح کے وقت تو کھانا کھلایا لیکن ابھی شام کا کھانا نہیں کھلایا اور اِس دوران اُس نے مجامعت کر دی۔ تو یہ صبح کے وقت کھانا کھلانے کا عمل یوں ہی بے فائدہ ہو گیا۔ اُسے نئے سرے سے کفارہ ادا کرنا پڑے گا۔ یہ اِس لئے کہ اُن کے نزدیک "اِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا" مطلق ہے۔ ہم اِس مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں، ہم اِس اطعام کو صیام اور تحریر پر قیاس کرتے ہیں۔ جس طرح وہاں "من قبل ان یتماسا" کی قید ہے، اِسی طرح یہاں بھی "من قبل ان یتماسا" کی قید لگاتے ہیں۔

اِسی بنا پر شافعیہ، مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں۔

Marfat.com

حنفیہ کہتے ہیں کہ

ہم مطلق کو اطلاق پر حمل کریں گے اور مقید کو تقید پر حمل کریں گے۔

حنفیہ اپنے موقف کی توجیہہ یوں کرتے ہیں کہ

یہاں پر حکم دو ہیں، ایک تحریر، ایک صیام اور ایک اطعام ہے۔

یہ ممکن ہے کہ اگر شریعت کی مصلحت کا تقاضا یہ ہو کہ تحریر اور صیام اُس وقت کفارے میں ادا ہو سکتے ہیں کہ اگر یہ مجامعت سے پہلے ہوں اور ہو سکتا ہے کہ شریعت کی مصلحت کا تقاضا یہ ہو کہ مطلقاً ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا، کفارے کی ادائیگی کے لئے کافی ہو۔ یہ اِس لئے کہ وہاں اللہ تعالیٰ نے ایک قید لگائی، اَب ہمارے لئے یہ ضروری نہیں کہ ہم مطلق کو مقید پر محمول کریں بلکہ مطلق کو اپنے اطلاق پر اور مقید کو اپنی تقید پر محمول کیا جائے گا۔

۲۔ وجوہِ فاسدہ

اِس میں دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر

دو جملے مستقل طور پر موجود ہیں اور ایک جملے کو دوسرے جملے پر عطف کیا گیا ہے تو ایسی صورت میں علماء میں سے بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ وہ جملہ جو معطوف علیہ ہے اِس سے متعلق جو حکم ہے، وہی حکم معطوف میں بھی لگایا جائے گا۔

مثال

اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا ہے کہ

"وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَ اٰتُوا الزَّکٰوۃَ" (البقرہ۔ ۱۱۰)

اس ارشاد میں "اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ" بھی ایک مستقل جملہ ہے اور "اٰتُوا الزَّکٰوۃ" بھی ایک مستقل جملہ ہے۔ "اٰتُوا الزَّکٰوۃَ" کا جملہ "وَ" کے ذریعے سے "اقیموا الصلوٰۃ" پر معطوف ہے۔

جو حکم نماز سے متعلق ہے، وہی حکم زکوٰۃ سے متعلق بھی ہے۔

اَب نابالغ پر نماز کی ادائیگی واجب نہیں ہے۔ اِسی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ نابالغ پر زکوٰۃ بھی واجب نہیں ہے، یعنی نابالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

Marfat.com

یہ اِس لئے کہ '' وَ اٰتُوا الزَّکٰوۃَ '' کو '' اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ '' پر معطوف کیا گیا ہے۔

اور یہی علماء یہ قیاس کرتے ہیں کہ

جس طرح اگر ہم ایک جملہ ناقصہ کو ایک جملہ کاملہ پر عطف کریں تو ایسی صورت میں معطوف، معطوف علیہ کے ساتھ حکم میں شریک ہو جاتا ہے۔

مثال

مثلاً ایک شخص کی دو بیویاں ہیں۔ ایک کا نام زینب اور دوسری کا نام ہندہ ہے۔ اُس شخص نے یہ کہا کہ

'' زینب طالق و ھند''

اَب اس فقرے میں '' و ھند '' کا جملہ، جملہ ناقصہ ہے۔ اس کا مقتضیٰ ہے لیکن اس کی خبر نہیں ہے۔ اور '' زینب طالق ''، یہ جملہ کاملہ ہے۔

یہاں جملہ ناقصہ کو جملہ کاملہ پر عطف کر دیا گیا ہے۔ اَب اِس عطف کا تقاضا یہ ہے کہ زینب اور ہند، اِن دونوں کے درمیان حکمِ طلاق میں اشتراک ہو۔ یعنی زینب پر بھی طلاق واقع ہو جائے اور ہند پر بھی طلاق واقع ہو جائے۔ اسی طرح اگر ہم کسی کامل جملہ کو بھی کسی دوسرے جملے پر عطف کر دیں تو لازم ہے کہ جو حکم پہلے جملے کا ہے، وہی حکم دوسرے جملے کا ہوگا۔

جس طرح '' اقامت الصلوٰۃ'' کا وجوب لڑکے پر نہیں ہے تو اِسی طرح لڑکے پر زکوٰۃ کی ادائیگی بھی واجب نہیں ہے۔

حنفیہ کا اِس سلسلہ میں مؤقف یہ ہے کہ

یہ درست ہے کہ لڑکے پر زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں ہے۔ لیکن اُس کی وجہ یہ نہیں ہے جو شافعیہ کے نزدیک قبول ہے بلکہ اِس کے دلائل کچھ اور ہیں۔ استدلال کا یہ طریقہ درست نہیں ہے۔

یہ اِس لئے کہ اگر جملہ ناقصہ، جملہ کاملہ پر عطف ہو جائے تو وہاں ہم اس بنا پر یہ کہتے ہیں کہ جملہ ناقصہ، جملہ کاملہ کے ساتھ حکم میں شریک ہے۔ کیونکہ وہاں دوسرا جملہ بذاتِ خود کامل نہیں ہوتا۔ وہاں ایک ضرورت ہے اور اِس ضرورت کی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ معطوف، معطوف علیہ

Marfat.com

کے حکم میں ہے۔لیکن جو مثال شافعیہ دیتے ہیں یعنی یہ مثال کہ'' اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَ اٰتُوا الزَّکٰوۃَ''، اِس کی مثال میں تو دونوں جملے بالکل مستقل ہیں۔اور ہر ایک جملہ مخاطب کو کامل فائدہ پہنچاتا ہے۔

یہاں یہ تسلیم کرنا مشکل ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کے حکم میں ہے۔اور پہلے جملے کے جتنے بھی جملہ احکام ہیں، وہ سارے کے سارے احکام دوسرے جملے پر جاری ہو جائیں گے، یہ بات کہاں سے ثابت ہو سکتی ہے؟ اگر معطوف، معطوف علیہ کے حکم میں ہے تو وہاں پر ایک منشاء ہے اور منشاء ہے نقصانِ جملہ ثانیہ، جب کہ یہاں وہ بات نہیں ہے بلکہ یہاں دونوں جملے مستقل بنفسہا ہیں۔

اس سلسلہ میں یہ حضرات مزید یہ کہتے ہیں کہ

مثلاً اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ

'' انت طالق ان دخلت دارا و زینب طالق ''

یہاں وہ کہتے ہیں کہ یہ'' زینب طالق''اِس تعلیق بالشرط کے حکم میں ہے۔یہ معطوف علیہ کے ساتھ شریک ہے۔

جس طرح مخاطب عورت پر طلاق کا واقع ہونا اس شرط سے معلق ہے، اسی طرح زینب پر طلاق کا واقع ہونا بھی اِس شرط سے معلق ہے۔

اور اِس کا سبب یہ ہے کہ یہ دوسرا جملہ پہلے جملے کی طرف اِس تعلیق بالشرط کے اعتبار سے محتاج ہے۔

اِسی بنا پر یہ کہتے ہیں کہ یہاں پر دوسرا جملہ پہلے جملہ کے حکم میں ہے۔

لیکن شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ جہاں دوسرا جملہ ہر لحاظ سے کامل ہو، مستقل ہو تو پھر یہ لازم نہیں ہے کہ پہلے جملے اور دوسرے جملے کا مقصد ایک ہو اور تمام احکام میں وہ دونوں آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوں۔

گویا یہ استدلالات کے وہ طریقے ہیں جو حنفیہ کے ہاں صحیح نہیں ہیں اور ان طریقوں سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

Marfat.com

احکام کی تقسیم

وہ احکام جو کتاب اللہ کے ذریعے سے ثابت ہوتے ہیں۔ان احکام کی دو اقسام ہیں۔

ا۔عزیمت کے احکام ۲۔رخصت کے احکام

عزیمت کی تعریف

عزیمت کا مفہوم یہ ہے کہ

''ایک ایسا حکم جو ابتداہی سے مکلّف کے ذمے مقرر کر دیا گیا ہو۔ابتداہی سے ایک حکم کی مشروعیت ہو،ابتداءہی سے اُس حکم کا تقرر رہا اور اُس حکم میں بندوں کے مختلف عذرات کا لحاظ نہ کیا گیا ہو بلکہ بندوں اور مکلفین کے عذرات سے قطع نظر کر کے ایک حکم کا تقرر ہوا ہو۔'' تو یہ عزیمت ہے۔

رخصت کی تعریف

اور اگر ایک حکم کا تقرر ہوا ہو'' بالعذر الی آزار العباد''

یعنی'' بندوں کے عذرات کو دیکھتے ہوئے،مکلفین کی معذوریوں کو دیکھتے ہوئے حکم کا تقرر ہوا ہو تو یہ رخصت ہے۔''

عزیمت،عزم سے لیا گیا ہے اور عزم کا مفہوم ''قطعی اور مصمم ارادہ'' ہے۔

چونکہ عزیمت اُس حکم کا نام ہے،جس میں کسی کی معذوری،کسی کا عذر پیش نظر رکھ کر حکم نہیں دیا گیا،گویا عزیمت میں ایک قسم کی سختی اور شدت کا پہلو موجود ہے۔رخصت لیا گیا ہے اُس کلام سے لیا گیا ہے،جس میں کہا گیا ہے کہ'' رخصت السلع '''' نرخ ارزان ہو گئے''۔ ارزانی میں ایک قسم کی سہولت کا پہلو ہے،چونکہ رخصت ایسے احکام ہیں جو بندوں کی مختلف معذوریوں کے پیشِ نظر وضع کئے گئے ہیں،اس وجہ سے رخصت میں سہولت کا پہلو ہے۔

عزیمت کے حکم کی تقسیم

عزیمت کے حکم کو مندرجہ ذیل حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

ا۔فرض ۲۔واجب ۳۔سنت ۴۔مستحب ۵۔حرام ۶۔مکروہ ۷

Marfat.com

فرض

اگر ایک ایسا فعل ہے کہ اُسے ادا کرنا اور اُسے عالمِ وجود میں لانا لازم ہو اور یہ ایک ایسی دلیل سے ثابت ہو، کہ وہ دلیل، دلیلِ قطعی اور یقینی ہے، جس میں کسی قسم کے شک وشبہ کا احتمال نہیں ہے۔ تو اسے ہم ''فرض'' کہتے ہیں۔

واجب

''اور اگر اُس فعل کا وجود مطلوب ہے اور اُس فعل کا عالمِ وجود میں لے آنا لازم ہے۔ لیکن اُس فعل کا لزوم اور وجوب ایک ایسی دلیل سے ثابت نہیں ہے جو قطعی اور یقینی ہو بلکہ ایک ایسی دلیل سے ثابت ہے جس میں ایک حد تک شبہ کی گنجائش ہے، کسی حد تک اُس میں احتمال کی گنجائش ہے۔ اس قسم کے دلائل سے جو حکم ثابت ہو، وہ حکم واجب کہلاتا ہے۔''

شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کے ائمہ فرض اور واجب کے درمیان اِس قسم کا فرق نہیں کرتے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک دلیل کے ذریعے سے اگر ایک فعل کے متعلق یہ ثابت ہو جائے کہ اِس فعل کو عالمِ وجود میں لے آنا لازم ہے۔ تو اس کے بعد ہم اِسے فرض بھی کہتے ہیں اور اُسے واجب بھی کہتے ہیں۔

عام اِس بات سے کہ کس دلیل کی بنیاد پر یہ ثابت ہے کہ اس فعل کو لازماً عالمِ وجود میں لے آنا ہے، وہ دلیل بجائے خود قطعی ہو یا ظنی ہو۔

شافعیہ اور دوسرے اصولیین فرض اور واجب کے درمیان فرق نہیں کرتے لیکن حنفیہ کے ہاں فرض اور واجب کے درمیان جو فرق ہے، وہ عملی پہلو کے لحاظ سے نہیں ہے بلکہ علمی پہلو کے لحاظ سے ہے۔ دونوں کا عالمِ وجود میں لانا لازمی ہے۔ دونوں کے ترک کرنے پر ایک ہی قسم کی سزا ہے۔

ان کے درمیان جو فرق ہے، وہ یہ ہے کہ فرض کے لزوم سے انکار کرنے والا کافر ہے اور واجب کے لزوم سے انکار کرنے والا کافر نہیں ہے۔ یہ اِس لئے کہ فرض کا لزوم، دلیلِ قطعی سے ثابت ہے اور واجب کا لزوم دلیلِ ظنی سے ثابت ہے۔

قطعیات سے انکار کفر ہے۔ لیکن ظنیات سے انکار کفر نہیں ہے۔

Marfat.com

سنت

سنت کی تعریف یہ ہے کہ سنت وہ فعل ہے، جس کا شارع کی طرف سے وجود مطلوب ہے۔لیکن وہ طلب، طلبِ جازم نہیں ہے بلکہ وہ طلب، طلب راجح ہے۔لیکن پھر طلبِ راجح کے دو مرتبے ہیں۔

طلب راجح کے مرتبے

مستحب

ا۔ یا تو وہ طلب، طلب راجح ہے اِس معنی میں کہ اِس فعل کو اگر ترک کر دیا جائے تو شریعت کی طرف سے کسی قسم کا مواخذہ نہیں ہوتا۔ نہ عذاب کا مواخذہ ہوتا اور نہ ہی شارع کی جانب سے تارک کو ملامت کی جاتی ہے۔یعنی تارک کو نہ عذاب کی سزا دی جاتی ہے اور نہ ہی اُسے ملامت کی جاتی ہے۔زیادہ سے زیادہ یہ نقصان ہوا کہ تارک فضیلت اور ثواب سے محروم رہ گیا۔ اِس قسم کے طلبِ راجح کو مستحب کہتے ہیں۔

۲۔لیکن اگر ایک طلب اس قسم کا طلبِ راجح ہے کہ اُس کے سرانجام نہ دینے کی بنا پر تارک عتاب اور ملامت کا مستحق ہو جاتا ہے تو اِس قسم کو سنت کہتے ہیں۔

حرام

اور اگر ایک فعل ایسا ہے کہ اُس کا نہ کرنا مطلوب ہے یعنی شارع کی طرف سے اُس کا سرانجام دینا مطلوب نہیں ہے بلکہ شارع کی طرف سے اُس فعل کا نہ کرنا، اُس فعل کو ترک کرنا اور اُس فعل کا عدم مطلوب ہے۔تب ایسی صورت میں کہ اُس فعل کا نہ کرنا مطلوب ہے تو پھر سوال یہ ہے کہ وہ طلب، طلبِ جازم ہے یا طلبِ غیر جازم ہے۔

مکروہ

اگر وہ طلب، طلبِ قطعی ہے اور ایسی دلیل کے ذریعے اُس فعل کو ترک کرنا مطلوب ہے اور یہ دلیل بھی قطعی ہے اور اس دلیل میں بھی کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے تو شارع کی اِس طلب کو ہم "حرام" کہیں گے۔

Marfat.com

مکروہِ تحریمی

اور اگر وہ دلیل، دلیل ظنی ہے تو اِس دلیل ظنی سے جو ترک مطلوب ہے، تو وہ طلب، طلبِ راجح ہے اس اعتبار سے کہ ایک شخص نے اگر اُس فعل کو کرلیا تو وہ مستحقِ ملامت تو ہے لیکن مستحقِ عذاب نہیں ہے۔ یہ مکروہِ تحریمی ہے۔ اگر صورت یہ ہے کہ ایک فعل کا ترک اور عدم مطلوب ہے اور وہ طلب، طلبِ راجح ہے لیکن اِس طرح کہ اگر کسی نے اُس فعل کو کرلیا تو اِس شخص نے فضیلت کو چھوڑ دیا۔ ورنہ اِس فعل کے سرانجام دینے پر نہ تو اُسے ملامت کی جائے گی اور نہ ہی اُسے سزا دی جائے گی۔ شارع کی اِس طلب کو' مکروہِ تنزیہی'' اور'' خلاف اولیٰ'' کہتے ہیں۔

مباح

بعض لوگوں نے احکام کے سلسلہ میں مباح کو بھی حکم شمار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ'' مباح اُس فعل کا نام ہے کہ جس کا وجوب اور عدم دونوں برابر ہیں۔'' یعنی شریعت کی طرف سے نہ تو اُس کے وجوب کا مطالبہ ہے اور نہ ہی اُس کے ترک کا مطالبہ ہے۔ بلکہ دونوں پہلو بالکل برابر ہیں۔ اسے'' اباح'' کہتے ہیں۔

اختلاف (مابین امام محمدؒ اور شیخینؒ)

یہاں ایک اہم اختلاف سامنے آتا ہے جو امام محمدؒ اور شیخینؒ کے درمیان موجود ہے۔

پہلا اختلاف

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ

ہر مکروہِ تحریمی'' حرام'' نہیں ہے، بلکہ ہر مکروہِ تحریمی'' حرام'' سے مشابہ ہے۔ یعنی حرام کے قریب ہے۔ لیکن ہم مکروہِ تحریمی پر حرام کا اطلاق نہیں کرتے۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہِ تحریمی کرنے یا سنتِ مؤکدہ کو ترک کرنے کے فعل سے لازم نہیں آتا کہ کوئی شخص عذاب کا مستحق ہو جائے گا۔ یعنی مکروہِ تحریمی کے ارتکاب کی بنا پر ایک شخص عذاب کا مستحق نہیں ہوتا۔ سنتِ مؤکدہ کے ترک سے ایک شخص عذاب کا مستحق نہیں ہوتا۔

اِس اعتبار سے ہم یہ کہتے ہیں کہ سنتِ مؤکدہ واجب کے قریب ہے لیکن عین واجب

Marfat.com

نہیں ہے۔ اِس لئے کہ واجب کے ترک کی بنا پر تو عذاب کا استحقاق لازم آتا ہے۔ اسی بنا پر وہ یہ کہتے ہیں کہ مکروہِ تحریمی کے قریب ہے لیکن عین حرام نہیں ہے۔ اس لئے کہ مکروہِ تحریمی، عین حرام تب ہوتا جب عین حرام کے ارتکاب پر عذاب کا استحقاق ہے، اِسی طرح مکروہِ تحریمی کے ارتکاب سے بھی عذاب کا استحقاق ہوتا۔ چونکہ استحقاقِ عذاب نہیں ہے۔ پھر یہ بات کہ مکروہِ تحریمی، عین حرام کے قریب کیوں ہے؟ یہ قریب اِس بنا پر ہے کہ مکروہِ تحریمی کے ارتکاب کی بنا پر ایک حد تک مواخذہ ہے اور وہ مواخذہ یہ ہے کہ مکروہِ تحریمی کا مرتکب مستحقِ عتاب ہے۔ اور اِس بات کا مستحق ہے کہ قیامت کے دِن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے یہ کہا جائے کہ جب تم مکروہِ تحریمی کا ارتکاب کر رہے تھے، میری سنتوں کو چھوڑ رہے تھے تو اب تم اِس کے مستحق ہو کہ میں تمہاری شفاعت نہ کروں اور یہ کہ تم آج کے دِن میری شفاعت سے محروم ہو جاؤ۔

چونکہ فی الجملہ ارتکاب مکروہِ تحریمی میں بھی مواخذہ ہے، ایک حد تک عتاب ہے اِس لئے کہ ہمارے نزدیک مکروہِ تحریمی، حرام کے قریب ہے اور یہ کہ سنتِ مؤکدہ واجب کے قریب ہے۔ لیکن

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ

مکروہِ تحریمی کے ارتکاب سے بھی عذاب کا استحقاق ثابت ہوتا ہے بعینہٖ جس طرح حرام کے ارتکاب سے عذاب کا استحقاق ثابت ہوتا ہے۔ اور سنت کے ترک سے بھی عذاب کا استحقاق ثابت ہوتا ہے، جس طرح واجب اور فرض کے ترک کرنے سے عذاب کا استحقاق ثابت ہوتا ہے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہر سنتِ مؤکدہ، واجب ہے اور ہر مکروہِ تحریمی، حرام ہے۔ لیکن بہر حال یہ فرق پھر بھی وہ ملحوظ رکھتے ہیں کہ وہ عذاب، جس کا استحقاق ترکِ واجب کی بنا پر لازم آتا ہے، وہ زیادہ عذاب ہے اور وہ عذاب جس کا استحقاق ترکِ سنت مؤکدہ پر لازم آتا ہے، وہ کم عذاب ہے۔ اِسی طرح حرام کے ارتکاب پر استحقاقِ عذاب زیادہ ہے اور مکروہِ تحریمی کے ارتکاب پر عذاب کا استحقاق نسبتاً کم ہے۔

ایک اختلاف تو یہ تھا جس کا ابھی ذکر ہوا ہے۔

Marfat.com

دوسرا اختلاف

دوسری بات جو فقہائے حنفیہ پیش کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ دلائل دو قسم کے ہوتے ہیں۔

ا۔ وہ دلائل جو قطعی ہیں۔

ب۔ وہ دلائل جو ظنی ہیں۔

دلائل قطعی (فرض اور حرام)

وہ دلائل جو قطعی ہیں، ان کی ایک صورت یہ ہوگی کہ وہ ہر لحاظ سے قطعی ہوں گے یعنی ثبوت کے لحاظ سے بھی قطعی ہوں گے اور دلالت کے لحاظ سے بھی قطعی ہوں گے۔

مثال

مثلاً قرآن مجید کی کوئی ایسی آیت ہو، جو اپنے مفہوم میں بالکل صریح ہو، جس میں کسی دوسرے معنی کی تاویل کا احتمال نہیں ہے یا دوسری مثال حدیث متواترہ کی ہے۔

اس قسم کے دلائل ثبوت کے لحاظ سے قطعی ہوتے ہیں، اس لئے کہ قرآن مجید کا ثبوت بالکل قطعی طور پر تواتر سے ہے۔ سنتِ متواترہ بھی قطعی اور تواتر سے ہے۔ چونکہ ان میں تاویل کا کوئی احتمال نہیں ہے، اس لئے ایسی تمام آیات اور ایسی تمام احادیث قطعی الثبوت بھی ہیں اور قطعی الدلالت بھی ہیں۔

ان آیات اور ان احادیث سے "فرض اور حرام" ثابت ہوتے ہیں۔ اس قسم کے دلائل کا تقاضا اگر یہ ہو کہ وہ فعل لازماً وجود میں آجائے تو پھر یہ فعل "فرض" ہو جائے گا۔

اور اگر اس قسم کے دلائل کا تقاضا یہ ہو کہ وہ فعل لازماً ترک کر دیا جائے تو پھر یہ فعل "حرام" ہو جائے گا۔

دلائل ظنی (وجوب اور کراہت تحریمی)

لیکن اگر ایسے دلائل ہوں، جو ثبوت کے لحاظ سے قطعی ہوں لیکن دلالت کے اعتبار سے ظنی ہوں۔ مثلاً قرآن مجید کی ایک ایسی آیت جو "عام مخصوص البعض" ہے یا قرآن مجید کی ایک ایسی آیت ہے جس میں کوئی لفظ "مشترک" ہے اور ظنِ غالب کی بنا پر اُس آیت کی تاویل کی گئی

Marfat.com

ہے اور اُس کا ایک مفہوم متعین کیا گیا ہے۔

یا پھر ایک صورت یہ ہے کہ ایک دلیل ہے جو ثبوت کے لحاظ سے ظنی ہے لیکن دلالت کے لحاظ سے قطعی ہے۔ مثلاً ایک ''خبر واحد'' ہے۔ یہ ''خبر واحد'' اپنے مفہوم میں صریح ہے لیکن ثبوت کے لحاظ سے ظنی ہے۔

مندرجہ بالا قسم کے دلائل سے ''وجوب اور کراہتِ تحریمی'' ثابت ہوتی ہے۔

--- دلائل (کراہتِ تنزیہی، سنت اور مستحب)

اگر دلائل ایسے ہوں جو ثبوت کے لحاظ سے بھی ظنی ہوں اور دلالت کے لحاظ سے بھی ظنی ہوں تو اِس قسم کے دلائل سے ''کراہتِ تنزیہی، سنت اور مستحب'' ثابت ہوتے ہیں۔

Marfat.com

رخصت کا حکم (اقسام)

رخصت کی چار اقسام ہیں۔

دو اقسام ایسی ہیں کہ جن پر رخصت کا اطلاق باِعتبار حقیقت ہوتا ہے اور دو اقسام ایسی ہیں کہ جن پر رخصت کا اطلاق باعتبار مجاز ہوتا ہے۔ پہلی دو اقسام جن پر رخصت کے لفظ کا اطلاق باعتبارِ حقیقت ہوتا ہے

حقیقت کے اعتبار سے

ا۔ رخصتِ حقیقی کاملہ

اِس قسم میں دلیل، ایک فعل کی حرمت کا تقاضا کرتی ہے اور یہ دلیل موجود ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ہی حکمِ حرمت بھی موجود ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود اُس فعل کے ساتھ شارع کی طرف سے وہ معاملہ کیا جائے، جو معاملہ امورِ مباح سے کیا جاتا ہے۔ جس طرح امورِ مباح کے ارتکاب پر اللہ تعالیٰ کسی شخص کو زیرِ گرفت نہیں لاتا، اِسی طرح اُس فعل کے ارتکاب پر بھی کوئی شخص اللہ تعالیٰ کے زیرِ مواخذہ اور زیرِ گرفت نہ آئے۔ اللہ تعالیٰ اُسے مواخذہ سے معاف فرمائے۔ حالانکہ وہ دلیلِ محرمی بھی موجود ہے اور اُس دلیل سے متعلق حکمِ حرمت بھی موجود ہے۔ لیکن اِس کے باوجود اگر کوئی شخص اُس فعل کا ارتکاب کرے تو اللہ تعالیٰ اپنی طرف سے اُس شخص کو معاف کرے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اُس کا مواخذہ نہ ہو تو اِسے ''کامل رخصت'' کہتے ہیں یعنی یہ رخصتِ حقیقی ہے اور بالکل کامل ہے۔

مثال

اگر ایک شخص ایسی حالت میں گھر جائے کہ اُسے کلمہ کفر اپنی زبان سے ادا کرنے پر مجبور کیا جائے اور اُس سے یہ کہا جائے کہ کفر کا اقرار کرو، زبان سے دین کی ضروریات کا انکار کرو ورنہ بصورتِ دیگر تجھے قتل کر دیا جائے گا۔

اور ایسی صورتِ حال میں اُس شخص کو یہ بھی یقین ہو کہ اگر میں نے یہ بات نہ مانی تو مجھے قتل کر دیا جائے گا۔

Marfat.com

اِس صورت مین عزیمت تو یہ ہے کہ یہ شخص کلمۂ حق ادا کرنے سے انکار کر دے اور یہ کہہ دے کہ میں اپنی زبان سے کلمۂ کفر ادا نہیں کر سکتا۔

یہاں وہ دلیل، جو کفر کی حرمت کا تقاضا کرتی ہے، موجود ہے اور کلمۂ کفر کو زبان سے ادا کرنے کی حرمت بھی موجود ہے۔

لیکن اس کے باوجود اگر کوئی شخص کلمۂ کفر زبان سے ادا کر دے اور اِس کے باوجود اُس کا دِل ایمان اور یقین پر مطمئن ہے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اُس کی گرفت نہیں ہوگی اور اُس کا مواخذہ نہیں ہوگا۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ''(النحل...۱۰۶)

''جو شخص ایمان لانے کے بعد کفر کرے (وہ اگر) مجبور کیا گیا ہو اور دل اس کا ایمان پر مطمئن ہو (تب تو خیر)

لیکن اگر ایک شخص عزیمت پر قائم رہے اور وہ اپنی زبان سے کلمۂ کفر ادا کرنے سے انکار کر دے، یہاں تک کہ وہ قتل کر دیا جائے تو اللہ تعالیٰ کے ہاں اُسے شہید قرار دیا جائے گا اور وہ سیّد الشھد اء ہوگا۔ وہ شہادت کے مرتبہ پر فائز ہوگا۔

اِس لئے کہ اُس شخص نے اپنی جان قربان کر دی لیکن اللہ تعالیٰ کے ایک حکم، جو حرمت ہے، اُس کا لحاظ رکھا۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے قانون اور حکم کے احترام میں اپنی جان قربان کر دی۔ اللہ تعالیٰ کے قانون اور حکم کی پاسداری میں یہ شخص اپنی جان پر کھیل گیا۔ اِس وجہ سے اُس شخص کو شہادت کے مرتبہ پر فائز کیا جائے گا۔ وہ شخص گناہ گار نہیں ہوگا کہ اُس نے اپنے آپ کو قتل ہونے کے لئے کیوں پیش کیا۔

یہاں یہ معلوم ہوا کہ حالتِ اکراہ اور حالتِ جبر میں بھی کفر کے کلمے کا اقرار حرام ہے اور اس کی حرمت بدستور باقی ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی طرف سے اُس فضل اور رحمت کی بنا پر مواخذہ نہیں ہوگا۔

Marfat.com

۲۔ رخصتِ حقیقی ناقص

رخصت کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ دلیل، جو حرمت کا تقاضا کرتی ہے باقی ہو لیکن حرمت موجود نہ ہو اور حرمت کی بجائے رخصت آ گئی ہو۔ گویا عزیمت اپنے سبب اور اپنی دلیل کے اعتبار سے تو باقی ہے لیکن عزیمت اپنے حکم کے اعتبار سے ختم ہو چکی ہے اور عزیمت کی جگہ رخصت آ چکی ہے۔

گویا یہ بھی در حقیقت رخصت ہے لیکن یہ رخصتِ حقیقی ناقص ہے اِس لئے کہ یہاں عزیمت اپنے سبب کے اعتبار سے بھی موجود ہے، اپنی دلیل کے اعتبار سے بھی موجود ہے لیکن حکم کے اعتبار سے موجود نہیں ہے۔

مثال

اِس کی مثال یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے مردار کھانے کو، خون پینے کو، خنزیر کا گوشت کھانے کو حرام قرار دیا ہے۔ اُن چیزوں کے کھانے کو بھی حرام قرار دیا ہے جو اللہ تعالیٰ کے نام کے ماسوا کسی اور کا نام لے کر ذبح کی گئی ہوں۔

پھر اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں یہ ارشاد فرماتا ہے کہ

''وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ''

(الانعام...۱۱۹)

''حالانکہ جن چیزوں کا استعمال حالتِ اضطرار کے سوا دوسری تمام حالتوں میں اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے، اُن کی تفصیل وہ تمہیں بتا چکا ہے''

یہاں ''الا'' کا استثنیٰ حرمت سے متعلق ہے۔

''والا ستثناء من الحرمت اباحة''

''اور حرمت سے استثنیٰ، اباحت ہے''

اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حالتِ جبر اور حالتِ اضطرار میں اِن چیزوں کی حرمت باقی نہیں ہے بلکہ اگر ایک شخص اضطرار کی حالت میں بھوک سے بالکل تنگ آ چکا ہے اور وہ یہ جانتا ہے کہ اگر اُس نے اِن چیزوں کو نہ کھایا تو وہ بھوک کی وجہ سے مر جائے گا تو ایسی صورت میں مردار

Marfat.com

کھانا بالکل سرے سے حرام نہیں ہے بلکہ اُس کی حیثیت مباح کی ہوگئی ہے۔ یعنی اُس کی حرمت، مباح میں بدل گئی ہے۔ خنزیر کا گوشت اور دوسری حرام چیزیں حلال اور مباح ہوگئیں۔

اَب اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص بھوک کی اِس حالت پر صبر کرے اور وہ اس حالت میں بقدرِ ضرورت مردار کا گوشت نہ کھائے، یہاں تک کہ بھوک کی وجہ سے وہ شخص مر جائے تو ایسی صورت میں یہ شخص گناہ گار اور مجرم ہوگا اور اِس شخص پر قیامت کے دِن خودکشی کا مقدمہ چلے گا۔ اور وہاں یہ سوال ہوگا کہ جب تمہارے پاس ایک ایسی چیز موجود تھی جو تمہارے لئے مباح تھی اور اُس کے ذریعے سے تم اپنی جان بچا سکتے تھے، پھر تم نے اپنی جان بچانے کی کوشش کیوں نہیں کی؟ اور اپنے آپ کو موت کے منہ میں کیوں دھکیل دیا؟ اِس شخص پر قیامت کے دِن خودکشی کا مقدمہ چلے گا۔ یہ اِس لئے کہ یہاں اللہ تعالیٰ کا جو حکمِ حرمت ہے، وہ حکم موجود نہیں ہے۔ اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اُس شخص نے اللہ تعالیٰ کے حکمِ حرمت کے احترام کو ملحوظ رکھ کر اپنی جان کی قربانی دی ہے۔ بلکہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اِس شخص نے ایک فعلِ مباح سے اور ایک امرِ مباح سے اپنے آپ کو بچایا لیکن اپنے آپ کو ہلاکت اور تباہی کے کنارے کھڑا کر دیا اور اپنے آپ کو موت کے منہ میں دھکیل دیا۔

اِس بحث سے یہ معلوم ہوا کہ پہلی جو صورت تھی، وہ رخصتِ حقیقی کاملہ تھی اور دوسری صورت رخصتِ حقیقی ناقصہ ہے۔

مجاز کے اعتبار سے

۔ رخصتِ مجازی ناقص یا رخصتِ اسقاط

اِس میں ایک قسم کی رخصت وہ ہے، جس میں رخصتِ حقیقی (عزیمت) اپنے سبب کے اعتبار سے اور حکم کے اعتبار سے ختم ہو جائے یعنی دونوں اعتبارات سے رخصتِ حقیقی (عزیمت) ختم ہو چکی ہو۔ نہ عزیمت کا سبب موجود ہو اور نہ ہی عزیمت کا حکم موجود ہو۔ لیکن وہ فی الجملہ خاص طور پر اسی خاص شخص کے بارے میں یہ عزیمت من کل وجہ ختم ہو چکی ہے لیکن دوسرے لوگوں کے حق میں یہ عزیمت بدستور موجود ہے۔ اِسے رخصتِ مجازی ناقص کہتے ہیں۔

Marfat.com

مثال

مثلاً ایک شخص سفر کی حالت میں ہے۔ اگر وہ شخص سفر کی حالت میں دو رکعات نماز ادا کرنے کی بجائے چار رکعات ادا کرتا ہے تو ایسی صورت میں وہ شخص گناہ گار ہے۔ اُس کے لئے چار رکعات نماز کی بجائے دو رکعات نماز ادا کرنا لازم ہے، اس لئے وہ چار رکعات نماز ادا نہ کرے۔ یہاں عزیمت مکلف کے ذمے سے بالکل ساقط ہے۔ اگر وہ چار رکعات نماز ادا کرے گا تو اُس کے چار رکعات فرض ادا نہیں ہوں گے بلکہ دو رکعات فرض ادا ہوں گے اور دو رکعات نفل ادا ہوں گے۔ اِس کے علاوہ وہ شخص اللہ تعالیٰ کے ہاں ماخوذ اور گناہ گار بھی ہوگا۔

یہ وہ رخصت ہے جسے ''رخصتِ اسقاط'' کہتے ہیں۔ یعنی وہ رخصت جہاں عزیمت بالکل ساقط ہوگئی ہو۔

مثال

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

'' وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ، اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا ''

(النساء....۱۰۱)

'' اور جب تم لوگ سفر کے لئے نکلو تو کوئی مضائقہ نہیں اگر نماز میں اختصار کر دو (خصوصا) جبکہ تمہیں اندیشہ ہو کہ کافر تمہیں ستائیں گے''

اس آئت سے بظاہر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت تک کفار کے فتنے اور اُن کے غلبے کا خوف ہے، اُس وقت تک نمازِ قصر ادا کرنے کی اجازت ہے یعنی ہم چار رکعات کی بجائے دو رکعات ادا کریں۔

لیکن اگر ہماری حالت امن اور اطمینان کی ہو جائے تو اُس وقت پھر ہمارے لئے جائز نہیں ہوگا کہ ہم نمازِ قصر یعنی دو رکعات ادا کریں بلکہ ہمارے لئے لازم ہوگا کہ ہم چار رکعت ادا کریں۔

اس بات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے حضرت عمر فاروقؓ نے نبی اکرم ﷺ سے پوچھا:

Marfat.com

یارسول اللہ: ''انقصر الصلوٰۃ و نحن آمنون مطمئنون''

''یارسول اللہ: کیا ہم اَب بھی اپنی نمازوں میں قصر کرتے رہیں اور جب کہ ہماری حالت یہ ہے کہ ہم بالکل امن کی حالت میں ہیں''

یعنی اطمینان کی حالت میں ہیں۔ کفار کی طرف سے ہمیں اَب کوئی اندیشہ لاحق نہیں ہے۔ یعنی پورے ملکِ حجاز پر اہلِ اسلام کا تسلّط ہوگیا ہے۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:۔

''ھذہٖ صدقۃ من اللہ تصدق بھا علیکم فاقبلوا صدقۃً''

''یہ قصر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک صدقہ ہے جو تم پر اللہ تعالیٰ نے کردیا ہے اور اللہ تعالیٰ کے صدقے کو قبول کرو۔''

یہاں نبی اکرم ﷺ نے حکم دیا ہے کہ اِس صدقے کو قبول کرو۔ اَب نبی اکرم ﷺ کے حکم کی تعمیل لازم ہے۔

معلوم یہ ہوا کہ یہاں پر وہ عزیمت بالکل ساقط ہے اور باقی رہا اِس شرط کا معاملہ، تو اِس سلسلہ میں بات یہ ہے کہ قرآن مجید میں کبھی کبھی شرط کی صورت میں ایک قید کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔ لیکن فی الواقع شرط نہیں ہوتی بلکہ اُس کے ذریعے تاریخی اور واقعاتی پسِ منظر کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔

مثال

مثلاً قرآن مجید میں جہاں اللہ تعالیٰ یہ فرماتا ہے کہ

''وَاِذَا كُنْتَ فِيْهِمْ فَاَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلٰوةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُمْ مَّعَكَ ''.... الخ (النساء...۱۰۲)

''اور اے نبی ﷺ، جب تم مسلمانوں کے درمیان ہو اور (حالتِ جنگ میں) انہیں نماز پڑھانے کھڑے ہو تو چاہیئے کہ اُن میں سے ایک گروہ تمہارے ساتھ کھڑا ہو..... الخ''

اِس آیت میں ''صلوٰۃِ خوف'' کا تذکرہ ہے۔ اور صلوٰۃ خوف کے لئے اللہ تعالیٰ نے اِس شرط کا تذکرہ کیا ہے کہ

Marfat.com

''وَ اِذَا کُنْتَ فِیْھِمْ''

جب کہ تم ان میں موجود ہو۔

اَب اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی وفات کے بعد پھر ''صلوٰۃ خوف'' سرے سے نہیں ہے۔

جیسا کہ اما ابو یوسفؒ کا یہی خیال ہے

ابن وہبان ایک عالم ہے اور اُس نے عربی اشعار میں ایک مکمل کتاب تصنیف کی ہے۔ اِس کتاب کا نام ''منظومہ ابنِ وہبان'' ہے۔ اِس کتاب میں ابنِ وہبان نے امام ابو یوسفؒ کا مسلک بیان کرتے ہوئے درجِ ذیل اشعار کہے ہیں۔

وما صلاۃ الخوف بالمشروعۃ

فی یومنا لکنّھا مرفوعۃ

یعنی صلوٰۃ خوف ہمارے آج کے دور میں جائز نہیں ہے کیونکہ صلوٰۃ الخوف تو نبی اکرم ﷺ کے زمانے تک تھی۔

امام ابو یوسفؒ کا خیال یہ ہے کہ یہاں ''وَ اِذَا کُنْتَ فِیْھِمْ'' کی جو شرط ہے، حقیقت میں شرط ہے اور نبی اکرم ﷺ کے علاوہ کسی اور کو صلوٰۃ الخوف پڑھنے کی اجازت نہیں ہے۔

جمہور اس کے قائل ہیں کہ اب بھی صلوٰۃ الخوف پڑھی جا سکتی ہے اور اس کا تذکرہ جو قرآن مجید میں کیا گیا ہے وہ ایک واقعہ کے پسِ منظر کے طور پر کیا گیا ہے۔

یعنی جس وقت قرآن مجید کی یہ آیت نازل ہو رہی تھی، اُس وقت حالات کیا تھے؟ اُس وقت واقعی حالات ایسے تھے کہ نبی اکرم ﷺ موجود تھے اور کفار کی طرف سے حملے کا خوف تھا۔

اور یہ جو فرمایا گیا ہے کہ

''اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا'' (النساء ۱۰۱)

اس آیت میں بھی واقعاتی اور تاریخی پسِ منظر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یعنی یہ جو نمازِ قصر کا حکم ہے، اِس حکم کے نازل ہونے کے وقت ملک میں فی الواقع سیاسی حالات کیسے تھے؟

Marfat.com

دعوتی کام کرنے والے کارکنوں کے لیے خوبصورت تحفہ

جلد سوم بھی دستیاب ہے

شعورِ حیات

مولانا
محمد یوسف اصلاحی

مجلد مکمل سیٹ 250 روپے

مؤثر اندازِ تحریر —— تربیت اور تزکیے کے لیے انتہائی مفید

- نئے خوبصورت ٹائیٹل کے ساتھ
- کمپیوٹرائزڈ کتابت

جلد اوّل :/45 روپے   جلد دوم :/45 روپے

جلد سوم :/45 روپے

البدر پبلی کیشنز، 23 ۔ راحت مارکیٹ، اردو بازار، لاہور
54000

Marfat.com

اسے رخصت اسقاط کہتے ہیں۔

حکم

رخصتِ اسقاط کا یہ حکم ہے کہ عزیمت پر ہونے والا عمل بالکل ساقط ہو جائے گا۔ اس کے مقابلے میں رخصت ترفیع آتی ہے۔

حکم (رخصتِ ترفیع)

رخصتِ ترفیع کا حکم یہ ہے کہ اس میں عزیمت ساقط نہیں ہے۔ فرق صرف یہ ہوگا کہ عزیمت پر عمل کرنا لازم نہیں ہوگا۔ لیکن اگر ایک شخص عزیمت پر عمل کرے تو اُسے اِس کا اجر اور ثواب بھی ملے گا۔

مثال

مثلاً ایک مسافر سفر کی حالت میں اگر روزہ رکھتا ہے اور اُسے سفر کی حالت میں روزہ رکھنے کی صورت میں غیر معمولی تکلیف نہیں ہے تو ایسے مسافر کے لئے بہتر ہے کہ روزہ رکھے۔ اُس کا اجر اور ثواب زیادہ ہے۔ لیکن اگر سفر کی حالت میں وہ روزہ نہ رکھے تو اِس صورت میں اُس کا مواخذہ نہیں ہے۔

رخصتِ ترفیع میں عزیمت پر عمل جائز ہے بلکہ بہتر ہے۔ لیکن رخصتِ اسقاط میں عزیمت پر عمل بالکل جائز نہیں ہوگا۔

نماز کے بارے میں جو رخصت ہے، یہ رخصتِ مجازی ناقصہ ہے۔ یہ اس لئے کہ یہ اتمام یعنی پورے چار رکعات کی نماز پوری امت سے ساقط نہیں ہے۔ صرف مسافرین سے ساقط ہے۔

۲۔ رخصتِ مجازی کاملہ

یہ ایک ایسی رخصت ہے جو رخصتِ مجازی کاملہ ہے یعنی ''**اتمم الی مجاز**'' اس رخصت میں پوری امت سے عزیمت ساقط ہو جاتی ہے یعنی کسی فرد کے سلسلہ میں عزیمت باقی نہیں رہتی۔

Marfat.com

مثال

گذشتہ امتوں میں حکم یہ تھا کہ اگر ایک شخص کا لباس نجاست لگنے سے ناپاک ہو جائے تو اُس ناپاک حصے کو لباس سے کاٹ کر الگ کر دیا جائے۔

لیکن امتِ مسلمہ کے لئے یہ حکم نہیں ہے۔ آج اگر ایک شخص کے لباس کا کچھ حصہ ناپاک ہو جائے اور پھر وہ شخص اِس ناپاک حصہ کو لباس سے کاٹ کر الگ کر دے تو ممکن ہے کہ آج شریعت کی نگاہ میں اُسے مسرف اور فضول خرچ قرار دیا جائے۔

یعنی آج یہ جائز نہیں ہے کہ ہم لباس کے ناپاک حصے کو کاٹ کر الگ کر دیں۔

شریعتِ اسلامیہ سے قبل شریعتوں میں یہ حکم تھا کہ اگر ایک شخص قربانی کے طور پر کسی چیز کو اللہ تعالیٰ کے حضور پیش کرتا ہے تو اُس شخص کے لئے ضروری تھا کہ وہ اُس چیز کو ایک اونچے مقام یا پہاڑ پر رکھے۔ یہاں تک کہ آسمان سے پاک اور صاف سفید آگ آئے اور اُسے کھا لے اور اسے ختم کر دے۔

لیکن آج ہمارے لئے یہ حکم نہیں ہے بلکہ ہمارے لئے یہ حکم ہے کہ ہم فقراء اور مساکین کو صدقہ دے دیں۔

گزشتہ بعض شرائع میں یہ حکم بھی تھا کہ مال کا چوتھائی حصہ کو زکوٰۃ کے طور پر ادا کرو۔ لیکن آج سرمائے کا چالیسواں حصہ ادا کرنے کا حکم ہے۔

یہ سارے احکام جو گزشتہ امتوں کے لئے تھے، آج اِس امت سے یہ سارے احکام ساقط ہو گئے ہیں۔

اِسے رخصتِ مجازی کاملہ کہتے ہیں۔

Marfat.com

PRINCIPLES

OF

ISLAMIC JURISPRUDENCE

BY

LATE MAULANA MOEEN-U-DIN

COMPILATION

BY

PROF:NOOR WAR JAN

Marfat.com

ہماری مقبول مطبوعات

فضائل قرآن	مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمۃ اللہ علیہ
کتاب الصوم	〃
کتاب الذکر و دعا	〃
کتاب الذکر و دعا	〃
کتاب الجنائز	مولانا محمد یوسف اصلاحی
شعور حیات	〃
شمع حرم	〃
گلدستہ حدیث	طالب ہاشمی
تیس پروانے رضی اللہ عنہم	〃
چالیس جاں نثار رضی اللہ عنہم	〃
ہمارے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم	〃
تذکارِ صحابیات	〃
سو شیدائی رضی اللہ عنہم	〃
ستر ستارے رضی اللہ عنہم	〃
پچاس صحابہ رضی اللہ عنہم	〃
سیرت فاطمہ رضی اللہ عنہا	〃

البدر پبلیکیشنز اردو بازار۔ لاہور